TRATTATO DI ETICA

OVVERO

SCIENZA DEI COSTUMI

a norma

DEI MODERNI PENSATORI

E DELLE ATTUALITA' DEI TEMPI

DI SERAFINO PACHINI

Uffiziale interpetre telegrafico



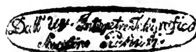
VOLUME PRIMO

TERAMO

Coi Tipi dello Scalpelli

1852.

Tutte le copie della presente opera, che non saranno munite del suggello e firma dell' Autore, s' intenderanno contraffatte.



AL CHIARISSIMO

Signor

DON CARLO DE CAROLIS

CAVALIERE

DI DRITTO DI S. GIORGIO DELLA RIUNIONE

INSIGNITO

DELLA MEDAGLIA DI FEDELTA'

GENERALE COMANDANTE LE ARMI

DELLA PROVINCIA DI ABRUZZO ULTRA I.°

» Gli avvenimenti passati sono chiari
» come un tersissimo specchio, sono
» oscuri i futuri come una notte buja.
PLUTARCO, nelle vite degli uomini illustri.

Signore

Non sarebbe necessario che io rimontassi ai dolorosi avvenimenti politici e turbazioni sociali della nostra italia, che, più che a me, sono a Lei notissimi. Le quali che sieno rimembranze, quando volgono ad infauste memorie, converrebbe, anzicchè nò, di mandarle in perfetto oblío. Ma poichè talvolta, secondo i casi che ne avvengono, non puote evitarsene la pena, soffrirà Ella che, mio malgrado, la richiami a sì trista ricordanza, onde giustificar le cagioni che mi spinsero al presente lavoro scientifico. Per lo chè, se in tutt'i tempi la scienza de' costumi è stato lo studio cotanto raccomandato all' uman genere, doppiamente lo è ai tempi nostri e nel nostro bel paese,

che l' Appennin parte e 'l mar circonda e l' Alpi. *Nel quale, potendo per le vicissitudini politiche essersene alterati i principî e le massime, sarà gran fatto giovevole che se ne riproduca la Teoria, onde la pratica, che per essa trarsene potrà, torni utile, profittevole; e correggendone dei sviamenti del passato, ne riduca a quella osservanza, da cui provenir possa il viver bene, l' armonia delle famiglie, l' osservanza ed il rispetto alle leggi divine ed umane, la sommissione alle temporali Potestà.*

Lo stato di violenza, che duole rammentare e che ci tenne per qualche tempo inquieti, egli non è mestieri che io lo richiami altrui alla memoria partitamente, essendo ad ognun con-

to e manifesto. Quindi, se è certo che era quello uno stato difficile, nel quale fra le trepidazioni ed i perigli di una vita divenuta precaria si menavano innanzi giorni infelicemente tristi, non è men certo, che, comunque fra timori di un mal sicuro avvenire, io fin d'allora, ed oso di affermarlo, vagheggiava la speranza di tempi migliori, tranquilli, di pace, ed il piano ad un tempo di questa mia Opera, come l'elemento confortatore dei buoni e come la scuola degli avventati e degli inesperti.

Imperocchè, in seno ora di una pace perfetta, grazie alle cure dell' Altissimo, *e mercè la cooperazione, la fermezza e le provvide di-*

sposizioni del Re N. S., cui si abbia dal cielo le maggiori prosperità e la riputazione dei grandi Eroi, essendo dato ad ognuno di potere, in coerenza de' suoi principî, annunziare francamente le opinioni sue, obbedendo ai moti morali del suo cuore, ho potuto agevolmente attuare il proposito mio.

Quindi a Lei, come Capo militare nelle armi di questa Provincia, nella quale, con un attaccamento a tutte pruove all'attuale reggimento politico, si fa bello a noi di splendidissimo esempio ne'doveri nostri di devozione a S. M. (D. G.) ed all' ordine pubblico, mi piacerebbe di far dedica di questo mio lavoro. A Lei, io diceva, che, percorrendo onorevol-

mente le parecchie gradazioni della gerarchia militare, elevasi a noi di presente nell'alta riputazione di Generale, cui è stata, non ha guari, promossa dalla Clemenza Sovrana, non dubbio argomento di fedeltà e di solerzia ne'suoi disimpegni. A Lei, che nel teatro delle ultime guerre nelle Calabrie, comandando la prima brigata della prima divisione, apriva il varco alle operazioni militari con felice successo; che in Sicilia combatteva da valoroso fra le belligere schiere delle prodi nostre milizie in Messina. A Lei, che a nobili requisiti del suo carattere unisce bellamente dolcezza di parole, amenità di maniere ne' comandamenti delle sue truppe, e nelle accoglienze de' suoi Uffiziali,

fra i quali vado superbo di essere compreso come Capitano assimilato.

Che però, o Signore, se non mi sarò ingannato nel mio divisamento, io calcolo di avere nella sua superiore adesione conseguita ogni rimunerazione, alla quale in vero io non agogno. Ma se mi fosse dato mai di aspirarvi, per compenso di questa elucubrata fatiga mia scientifica, io conto di averla conseguita intera nella sua compiacenza, che sarà per me il contrasegno più solenne della di Lei considerazione e benevolenza.

Di Sua Signoria

Teramo li 21 dicembre 1852

Devotissimo ed affettuosissimo Subordinato

Serafino Pachini

ALL' INNOMINATO

» Le trinciere, le basi le più solide
» degli Stati, sono la virtù ed i
» costumi.

Tacito....

Leale Amico

La tale commissione di servizio, che cotanto faceva lieto lo spirito mio, in cui avemmo comuni le destinazioni, mi procurava il piacere della tua conoscenza e delle molte cortesie, che ne tennero dietro, e che non sì volentieri potrò dimenticare. La equivalente mia fortuna però non istava in ciò unicamente. Cultore delle scienze e delle lettere per vocazione mi son riputato mai sempre fortunato di tenermi d' appresso a chi potesse ammaestrarmene di vantaggio. E Tu, non ultimo fra questi, mi muovesti allora al desiderio di questa fatica scientifica, alla quale comunque, e per ubbidirti, e per secondare un moto morale irresistibile del mio cuore, ho voluto provarmi, a malgrado della tenuità delle forze mie intellettuali.

Imperocchè, occorrendo di dovermi versare in una materia che più si addicesse ai tempi nostri, io

sceglieva lo studio dei costumi, come quello appunto che in ogni epoca e per ogni civil comunanza, se per disavventura o vicende politiche se ne fossero mai alterate le massime ed i principii, più convenisse al ben essere del genere umano. E sceglieva ad un tempo un trattatello sulla umana felicità, argomento in tutti i tempi difficile, nel quale, povero comunque d' ingegno, ho voluto avventurare la opinione mia, non per vaghezza di sapere, ma sibbene per esaurire compiutamente la materia complessiva che mi son proposta.

In ricerca ora di un Mecenate, a cui far ricapito di questo povero lavoro onde trarne incoraggiamento, a Te lo indirizzo e lo raccomando per la tutela, non avendo saputo a chi meglio che a Te solo rivolgermi in questa bisogna.

Comprenderai di leggieri che lo scopo al quale mira la mia fatica siano le ultime politiche vicende, nelle quali per la qualità dei tempi, per la licenza de' costumi e l' urto ed il contrasto delle umane passioni io mi apponeva per utile divisamento la scelta di questa scienza, analoga ed opportuna antitesi agli ultimi trascorsi ed alle svariate vicende della nostra sconvolta Italia.

Che perciò, se nullo argomento esser mi puote bastevole a bene meritare del tuo compatimento e della fiducia che ripongo nella tua benevola indulgenza, mi valga presso un tanto tuo pari la ragion forte a cui mi appello della positiva utilità che ho presa di mira, anzichè ogni altra non conta vaghezza di nome, di speranze e che so io.....

Siimi cortese intanto della tua benevolenza; e vivi felice come e quanto io ti desidero grandemente.

Teramo 26 aprile 1852.

Tuo amicissimo e servo divoto

SERAFINO PACHINI

PREFAZIONE

» Or tu chi sè, che vuoi sedere a scranna
» Per giudicar da lungi mille miglia
» Con la veduta corta d' una spanna?
DANTE Par, Canto XIX,

La morale ha per obbietto l'uomo, affin di renderlo migliore, e felice. E perchè la felicità è l' ultimo fine di tutte le umane azioni, è chiaro, non esservi disciplina più nobile, e magnifica di questa. Ella è la ragione applicata al gran fine della perfezione: è la sapienza, la musa, che Omero definiva scienza del bene, e del male.

Scompartiscesi in più rami, secondo i varj aspetti, sotto cui viene l' uomo stesso a considerarsi, relativamente alla perfezione. Essa il riguarda primieramente come chiamato alla felicità in generale, e gli propone i mezzi generali per pervenirvi. E questa parte, che può dirsi il tronco principale, chiamasi propriamente morale, o Etica, ovvero scienza

de costumi. Di poi considera l' uomo come individuo della natura, e come parte del gran tutto, ch' è l' universo, ed esamina le sue proprietà essenziali, i rapporti, che han fra esse, e cogli altri esseri della natura, le leggi, che risultano da questi rapporti, i doveri, che ne seguono, e l' obbligo di osservarle, per condursi alla perfezione naturale. E questo ramo può dirsi propriamente giustizia, o legge, o ragion naturale, ovvero de' diritti, e de' doveri naturali ec. Considera in appresso l' uomo nello stato di società, ed iscopre le nuove proprietà, ch' egli vi acquista: i rapporti, che nascono da esse proprietà, e che lo legano cogli altri individui, come membri del corpo sociale, o civile: e le leggi, che indi ne derivano, e che egli deve osservare, per rendersi perfetto cittadino, o uomo civile. E questa parte di morale appellasi propriamente giustizia, o ragion civile, ovvero politica, o scienza de' diritti, e doveri civili, o con altro nome, che viene allo stesso. E perchè in questo stato di società l'uomo può considerarsi secondo diversi rapporti, perciò la politica, o ragion civile si dirama ancora. E considerando l' uomo, come membro di una famiglia, (giacchè le famiglie sono il seminario de' corpi civili, e delle repubbliche, e sono il nesso ;

che unisce lo stato di natura al sociale) nasce la scienza Economica. Se riguarda l' uomo , come membro di una stessa nazione , o gente , nasce la scienza, politica propriamente detta. Se come membro di una stessa città , la scienza , che il considera secondo questo rapporto , appellasi diritto civile. Se considera una nazione di uomini , come un sol corpo , rispetto ad altre nazioni , ed i loro mutui rapporti, e le leggi , che ne risultano , dicesi diritto delle genti : e così di più altri. In tutte però è sempre l' uomo, che principalmente viene in considerazione, secondo i suoi varî stati, in cui la natura il colloca , e lo invita , e che egli volontariamente si elegge. È sempre uno il fine cioè la somma perfezione , e la felicità. Il mezzo è sempre uno cioè la giustizia universale, l'eterna immutabile onestà, spiegata , ed applicata ai casi particolari. Ella è il sole , che illumina, guida, e chiama l' uomo a se , come al centro di quella felicità , ch' ei va incessantemente cercando (1).

(1) I giorni dell' uomo sono come l' erbe : egli fiorisce come il fiore del Campo ; il quale , se un vento gli passa sopra , non è più ; ed il suo luogo non lo riconosce più. Ma la benignità del Signore è di secolo in secolo sopra quelli che lo temono : e la sua giustizia sopra i figliuoli dei figliuoli.

Davide , salmo 103.

PARTE I.

LETTERA I.

» ... Io mi son un, che quando
» (1) Amor mi spira, noto, ed in quel modo
» Che detta dentro, vò significando
DANTE, Purgat. Canto XXIV.

Infelici sicuramente son da dirsi i tempi, in cui l' uomo per conoscere se stesso, e quelle leggi, che nel di lui animo ha indelebilmente impresso la natura; ed a rinvenire quelle verità, che sono l' obbietto d' ogni sua ricerca; e finalmente a saper scegliere i veri beni, che sono il naturale scopo di ogni suo desiderio ha mestieri del lume di una scienza, che non si può conseguire senza lungo studio, e meditazione. Imperocchè ciò dimostra il di lui deplorabile stato di degradazione, e di avvilimento: dimostra la ragione errar nelle tenebre, e

(1) Amor delle scienze e delle lettere.

nell' errore: la verità involarsi alle sue ricerche: e la volontà, dalle passioni offuscata, e vinta, postergato il vero bene, correr dietro al falso, e lusinghevole aspetto de' mali. Più infelici poi sono quelli ove manca l'ajuto di così benefica Filosofia, per colpa massima di quegl' inumani; che, essendole più d' appresso, anzi di spanderne, e diffonderne il lume; l' incarcerano, e 'l nascondono quanto più possono al rimanente degli uomini; e con nera ingratitudine, e malvagità, nonchè menomare la generale sciagura, intendono; e si procacciano di perpetuarla. Ma infelicissimi sono senza dubbio i tempi, nei quali, in cambio di quella sapiente, pura, diritta, magnanima, s' insegna una Filosofia stolta, corrotta, stravolta, vilissima la quale, lungi di sollevare l' uomo dalla fossa, in cui è caduto, e reggerlo, e riporlo nella maestà del suo essere è tutta intesa, e si sforza di gettarlo in un baratro più profondo, e più bujo, e renderlo più vile de' bruti medesimi. Io non so se vada errato chi asserì, esser noi già in così estrema miseria di tempi, comecchè volgarmente secoli dell' umanità, e della ragione, per certa boria, si appellano. Comunque ciò sia, sarà sempre gran senno salire ai limpidi, e puri fonti della

vera sapienza , custoditi , e guardati dalle muse , ed ivi purgarsi dalle immondezze di ogni corruzione , nè mai da quelli dipartirsi , e gittarsi nel fango della gente volgare.

Forse le basterebbe , che io additassi codesti fonti ; ma all' amor mio non basta. Esso mi stringe a far di più , cioè di guidarti io stesso ; e condurti , come per un rivolo , alla loro vera , e purissima sorgente , e questo ho cercato di fare colle presenti lettere: le quali, se ti saranno di sollievo, e di ajuto nel camino della sapienza, tu con quella carità , che dee legare , ed unire , come in una sola famiglia tutto il genere umano, ne farai parte agli altri tuoi fratelli.

Intanto io ti auguro dal Cielo costanza , e forza , ed ottima volontà nella carriera delle scienze. E ti assicuro , che la noja , l' asprezza , e la rigidezza di quel camino verrà , quando sarai in su la cima , largamente ricompensata dalla soavità , e dolcezza eterna , ed immutabile de' cibi divini di cui si pascerà a dovizia il tuo animo , senza sentir mai sazietà di sort' alcuna.

Vivi felice , ed amami.

LETTERA 2.ª

» Tu proverai, siccome sà di sale
» Lo pane altrui, e come è duro calle
» Lo scendere e 'l salir per l'altrui scale,
Dante, Paradiso, canto XVII.

Tu senti dire tutto il dì, essere la felicità l' ultimo fine delle umane azioni. A spiegare la qual sentenza, sarà impiegata la presente lettera. Il che facendo, verrà adombrata al tempo stesso la forma, e l'immagine della felicità, sopra la quale, tornando poi più volte, ed a guisa d' industre pittore ritoccandola, sarà posta nel suo vero lume, e perfezione. Io comincio di quì. In ogni umana azione tre cose si vogliono distinguere, cioè quello che si vuole unicamente per altro, quel che vuolsi per se, e per altro, e quello che si vuò unicamente per se stesso. Così, per esempio, gl' istrumenti di ciascun arte si vogliono unicamente per l' esercizio di quell' arte. Si vuò l'arte per se, avendo ciascuna certa forma, e bellezza da essere voluta; ma si vuole ancora per altro, cioè perchè proccura a chi la possiede e rinomanza ed onori e ricchezze, ed altri comodi della vita. Le quali cose se si volessero unicamente per se

stesse , la ragione di essere volute si direbbe l' ultimo fine dell' azione , che le proccura. Or io dico , che di tutte le azioni umane uno si è l' ultimo fine , e questo è quello , che dicesi felicità.

Tutto ciò che l' uom fa , per deliberazione , e per consiglio , il fa per rendersi più perfetto , e migliore. L' uomo , almeno in quanto all' anima , è un essere attivo ; la cui essenza è posta principalmente in una continua azione. Or ogni azione induce , o per meglio dire , altro non è , che una certa forma dell' animo , o passaggio da una in altra forma , o maniera di esistere. Dunque agendo , e perciò cambiando il suo stato , l' uomo passerà o in uno stato migliore , o in uno stato peggiore , o in uno stato (se pur ciò è possibile) del tutto eguale, e simile a quello, in cui trovavasi.

Or agendo egli per deliberazione, e per consiglio , non può avere mai la volontà di passar a peggiore stato ; perchè ciò importerebbe di volere la propria distruzione, lo che è impossibile, e negato ad ogni essere. Non può deliberarsi , e passare ad uno stato perfettamente eguale al primo , perchè agirebbe senza niuna ragione di agire , il che è anche assurdo. Dunque l'uomo non può deter-

minarsi ad agire, se non per passare in uno stato migliore, e più perfetto.

E perchè l'uomo, com' è detto, è da natural istinto incitato ad agir sempre bene, si vede che tende di sua natura sempre ad uno stato di perfezione tale, di cui altro maggiore non possa darsi, e che tutte le sue azioni, cioè tutta la vita sua non è che una sola continuata azione, il cui ultimo fine è questo perfettissimo, e sommo stato. Difatti, esaminando ciascuno se stesso, conoscerà chiaramente, che subito ottenuti alcuni beni, ne vorrebbe in maggior copia, e di maggior intensità, e più perfetti, e più durevoli, senza mai fermarsi, o trovar termine a tal suo desiderio. E questo stato così eccelso, e preclaro è appunto quello, che chiamasi felicità, e beatitudine, ed anche sommo bene. É adunque la felicità il fine ultimo delle azioni, e dei desiderj degli uomini.

Or una felicità perfettissima, e somma, di cui niuna maggiore può darsene, non è certamente finita, ripugnando all' essere definito il non potersene dare altro maggiore. Perciò le umane azioni tendono all' infinito, e perfettissimo, e sommo bene; e 'l desiderio della felicità và, e procede all' infinito.

É ancora chiaro, che una tale felicità è impossibile a conseguirsi dall' uomo in questo mondo finito; perchè, quantunque egli potesse ottenere tutt' i beni del mondo, non avrà che una somma finita di beni e nel novero, e nella intensità, e nella durata, e perciò non conseguirà che una felicità limitata, ed imperfetta.

Deve ancora codesta felicità essere unica, perchè se fossero più, avrebbe ciascuna qualche perfezione, per cui si distinguesse dalle altre, e che le altre non avrebbono, onde niuna avrebbe tutte le perfezioni possibili, contro l' ipotesi.

E per ultimo è manifesto, che se l' uomo conseguir potesse quanto che sia codesta somma felicità, egli cesserebbe di poter volere passare ad altra azione; e perciò fermandosi, e concentrandosi in quell' ultima, che gli ha proccurato un tanto bene, cioè l' ultimo fine, si rimarrebbe eternamente in una soavissima, e purissima contemplazione; giacchè essendo l' anima di sua natura attiva, il fermarsi in un' azione è lo stesso, che riagire in essa, e perciò meditare, e contemplare. Cessando pertanto in tal caso la vita attiva, rimarrà all' uomo la contemplativa. Il perchè ne segue, che l' uomo tende ad una dolcissima, e tranquillissima

contemplazione, e che tutte le sue cure, e le sue fatighe tendono a conseguire un placidissimo, e soavissimo ozio. Dal che si scorge partecipar l' uomo veramente della Divinità, aspirando di sua natura a quella beatitudine, che si reputa propria di Dio, la cui vita non può essere che una perpetua nobilissima, e prestantissima contemplazione; e così per molte ragioni, ma principalmente per questa, che non si può supporre esercitarsi a qualche virtù, non essendo di nessun vizio capace, nè avendo passione alcuna da superare, per cui virtuoso non può chiamarsi, ma piuttosto la stessa virtù. Che dunque farà? Dormirà come l' Endimione delle favole? Nò certamente.

Ma che è questo, tu dirai: la natura ha forzato l' uomo a volere, e desiderar l' impossibile, per renderlo in questa vita il più sciagurato di tutti gli esseri: non si dando maggior miseria che desiderar sempre, e non conseguir mai, e vivere del continuo nelle anzietà, e negli affanni? E 'l Tantalo della favola sarà la vera immagine dell' uomo in questa terra?

Così sarebbe al certo, se la natura, come ha dato all' uomo l' invincibile, e necessario istinto del desiderio della felicità, che va, e procede all' infinito, così avesse

voluto, che non potessero aver termine niuno le cure, e gli affanni, e le noje, che i desiderj smodati sogliono portare. Ma ella ha dato all' uomo la ragione, la quale se non può estinguere i naturali incitamenti, ed istinti, perchè essa non può distruggere se stessa, può però frenare, e moderare gl' impeti, ed i turbamenti dell' animo, che sono proprie modificazioni di lei, ed indur l' uomo a contentarsi di quei beni, che si possono avere, senza sentir molto fastidio di ciò, che gli manca. E questa contentezza leva via gli affanni al desiderio. Nè è da condannare la natura per aver destinato l'uomo ad aspirar sempre all' infinito, che anzi deve commendarsi, ed ammirarsi la somma di lei provvidenza di aver dato all' uomo un interminato istinto, affine di cercar sempre di migliorare se stesso, come che, non potendo non essser finito, gli venga negato di conseguir l' ottimo, ch' è cosa infinita. Nè picciola perfezione è dell' uomo l' intendere, e conoscere l' ottima, e perfettissima forma delle cose, e di avere al tempo stesso il desiderio sempre desto, e pronto a conseguirle. Avrà la natura avuto altro fine, e più nobile, e più magnifico, dando all'uomo un cosiffatto desiderio della felicità, che corre, e procede all' infinito, cioè di ani-

marlo, ed assicurarlo, che non avendogli prescritto termine alcuno al desiderio, non gliene abbia nè pur prescritto alla vita. E che perciò non sia la morte la fine dell'uomo, ma piuttosto un passaggio di questo viver manchevole, e breve ad un perfetto, e sempiterno, e soggiorno di quella felicità cui aspira; la quale, essendo perfettissima e somma ed infinita ed eterna ed immutabile, non può essere, che in Dio medesimo, nella cui contemplazione sia riposto il massimo de' beni, e l' ultimo augusto fine delle umane azioni. Ed intanto col lume della ragione ha voluto avvertirlo, che voglia essere contento di quei beni, che può promettere questa vita presente, come raggio del bene sommo incorruttibile e divino, e vivere nell' altissima speranza di una compiuta perfettissima beatitudine. E certamente l' uomo guidato da ragione, godendo di così alta, e lusinghiera speranza, può contentarsi di quei beni, e di quei comodi, che trova nella via della felicità. Come colui il quale, viaggiando per trovare il più bello, e delizioso luogo del mondo, non camminerà certamente sempre tristo, e melanconioso, ma prenderà diletto, e sarà contento di vedere e le Isole, e i mari, e le campagne, e le città de' luoghi interposti. Così noi corriamo

questo mare della vita, speriamo pure di arrivare quando che sia all' Isola fortunata, ove abita quella nobilissima, e soavissima, ed eccelsa, e per noi sospirata felicità, ed intanto godiamo virtuosamente nel senso che esporremo di quei beni, e di quei piaceri, che ci si paran d' innanzi, per tutto il nostro cammino.

LETTERA 3.

» E quel che più ti graverà le spalle,
» Sarà la compagnia malvagia e scempia
» Con la quale tu andrai in questa valle.
Dante Paradiso canto XVII.

Quantunque i Filosofi di tutt' i tempi siano stati d' accordo, che la felicità è l' ultimo fine delle azioni umane, e che la medesima rende l' uomo così compiuto, e perfetto, che, ottenuta essa, altro più non gli resta a volere, perchè possiede già il maggiore di tutt' i beni: nè discordino mai in questa sentenza, che la felicità è posta nella somma di tutt' i beni, che convengono alla natura dell' uomo; hanno però disconvenuto nella natura di essa felicità, e nell' estimazione de' beni: e questo principalmente, perchè non tutti hanno avuto precisamente la stessa nozione della natura u-

mana, ch' è il soggetto, a cui convenga la felicità. Quindi son nate varie opinioni, molto tra loro diverse, che hanno reso questa ricerca, che di sua natura è la più importante, per l' uomo molto avvolta, ed oscura. Alcuni han voluto l' uomo tutto corpo, e gli hanno assegnato una felicità tutta sensuale, e corporea; altri tutto animo, e l' hanno invitato ad una felicità spirituale, ed astratta; vi è stato chi, avendo avuto l' uomo per passaggiero in questa vita, l' ha destinato a godere di una felicità preclarissima in un' altra eterna, e stabile; altri han voluto l' uomo solitario, e solo appartenente a se stesso, e gli han proposto una felicità molto semplice, e monastica: chi ha voluto l' uomo naturalmente socievole, e chiamato alla comunanza, ed hanno immaginato una forma di felicità più composta, e civile. Di tali che hanno unito insieme più forme di felicità a comporne una. Altri hanno stabilito per felicità, quel che altri han creduto mezzo per conseguirla. Altri l' han fatto consistere in ciò che l' accompagna indivisibilmente, senza però costituirla. Ed altri sono iti in altre opinioni, che lungo sarebbe l' annoverare. Tutte però spogliate dalle idee accessorie, e ridotte alle principali, si riducono di leggieri alle seguenti

rese chiare, e famose in tutte le scuole dei Filosofi.

Epicuro, che fiorì sotto i tempi di Aristotile, volle che la felicità fosse posta nel solo piacere, parendogli che l' uomo non potesse in ultimo voler altro. Aristippo, che fu capo de' Cirenei, ci avea prima detto lo stesso: benchè alcuni vogliono, che Epicuro abbia seguito in tutto Democrito della setta degli Eleatici, discendenti dai Pittagorici. Per onor di Epicuro, e per meglio comprendere la di lui opinione, fermiamoci un poco a ragionar dell' indole del piacere.

É il piacere una di quelle cose, che l'uom sente, senza intenderle; e perciò come le idee, che chiamansi semplici, non può cadere sotto una esatta, e precisa definizione. Che che però ne sia in se stesso, è un sentimento dolce, e caro, che sente l' animo in se stesso. Or comecchè tutt' i piaceri sono dell' animo, perchè egli solo sente le cose, soglionsi dividere principalmente (per povertà di lingua credo io) in piaceri dell'animo, e piaceri del corpo. E si dicono piaceri del corpo quelli, che sorgono nell' animo mediante i sensi del corpo, cioè che nascono dall' operazione di quelle potenze, che par che non si muovono, se non le eccita il corpo, perciò diçonsi sentimenti del

corpo. E per piaceri dell' animo s' intendono quei piaceri, che nascono per qualche operazione dell' animo stesso, cioè dall' operazione dell' intelletto, e della volontà.

Ora si vuole, che la felicità Epicurea fosse posta nel piacere del corpo. La quale opinione, se fu di Aristippo, io non mi oppongo, e son certo che fu adottata da' discendenti di Epicuro, i quali abusarono della dottrina del loro maestro, e del doppio significato delle parole. Ma nego che fosse stata di Epicuro, essendo vissuto, per comune consenso dell'antichità, quel grand' uomo in somma austerità ed illibatezza, e sobrietà, e fu così virtuoso, quanto altri fu mai al mondo. Dai più saggi dunque si reputa aver egli collocata la felicità nel piacere dell' animo.

Zenone Eliatense, figlio adottivo di Parmenide, capo degli Stoici, che fiorì circa l' Olimpiade 60, ed uno de' più famosi eroi, e martiri della virtù, ripose la felicità nella sola virtù posseduta in sommo grado, in cui la ripose ancora Antistene capo de' Cinici. Nè da questi discordò il nostro Archita Tarantino, che fondò la felicità nel possesso delle virtù, per essere i soli veri beni da essere desiderati.

Aristotele, avendo mostrato la felicità essere posta nella somma di tutt' i beni, che

convengono alla natura: ed essendo l' uomo secondo lui per natura sua composto di anima, e di corpo, e di più naturalmente nato alla società, accrebbe il novero de' beni convenienti alla natura, e perciò a formar la felicità chiamò e i beni dell' animo, e le doti del corpo, ed anche i doni della fortuna: e volle, che ad esser l' uomo felice si richiedesse e scienza e virtù, e morale, e sanità, e bellezza, e ricchezza, ed onori, ed altre cose estrinseche, che solo può dispensare la fortuna, benchè però facesse principalmente consistere la felicità nell' azione ragionevole, e virtuosa.

Platone mirò più alto. Considerando quanto i beni di questa vita fossero manchevoli, e miseri, non li degnò neppure del nome di felicità, e conoscendo esser l' uomo tratto da natural istinto ad una felicità perfettissima, e somma, il chiamò a questa cosiffatta felicità in un' altra vita, e lo fece consistere nella purissima, e soavissima, e sempiterna contemplazione di un' idea. Sentenza nobile, e magnifica, e degna della più alta, e sublime Filosofia, la quale perciò merita una più ampia spiegazione.

Platone adunque, seguendo una dottrina antichissima, ed arcana, tenuta da molti in conto di tradizione orale, passata da ge-

nerazione in generazione, sul primitivo vero stato dell' uomo, ha voluto primieramente; che le idee universali, le quali ci si paran dinanzi alla mente, e ci presentano non ciò ch' è proprio di ciascuna cosa; ma ciò ch' è comune a tutte di uno stesso genere; cioè che ci presentano certe forme astratte, o nature o essenze; comunque si voglian dire, delle cose in generale, non fossero opera, e fattura dell' anima nostra, come per alcuni si è creduto; cavandole, ed astraendole dalle idee singolari col prescindere di ciò, ch' è propria di ciascuna, e fermarsi in ciò ch' è comune a tutte; e non altrove esistenti che nell' animo; che le ha formate; ma ha sostenuto; che fossero in natura prima che le cose esistessero; e che fossero eterne, ed immutabili, e che le cose esistenti fossero secondo la forma, e l' esempio di quelle nature; ed essenze astratte, e perfettissime, non ristrette da luogo, nè da tempo. Così, secondo Platone non ci formiamo già noi, come pare, l'idea astratta dell' uomo, prescindendo da ciò ch' è proprio di ciascuno, e considerando solo ciò ch' è comune a tutti; cioè astraendo l' essere comune di uomo. E così l'idea del bello in generale, e del giusto non è col considerare solamente quel ch' è comune a tut-

te le cose belle, e giuste, e per cui belle, e giuste si appellano. Ma esiste ab eterno, ed immutabilmente, e nell' immensità degli spazj, l' idea dell' uomo, della beltà, della giustizia, l' essenza della verità, la natura della bontà, ed altre infinite. E qua giù le cose diconsi, e sono belle, giuste, vere, buone, o di altra natura, ed essenza fornite, in quanto hanno, ed apparisce in esse una forma, o immagine comune della eterna, ed immutabile beltà, giustizia, verità, bontà ec. Che altrimenti non potrebbono dirsi giuste, nè belle, nè vere, nè buone, se la giustizia, e la beltà, e 'l vero, e 'l bene non esistessero da cui ricevono il nome. E queste sono le idee tanto famose di Platone.

Or è da sapere, che Platone, seguendo la stessa dottrina sostenuta da lui con molte ragioni, volle che le anime nostre fossero prima che noi nascessimo, e vedessero chiaramente le idee archetipe, ed astratte delle cose, e che la loro vita fosse una continuata, e non mai interrotta purissima, e soavissima contemplazione di esse, e che in esse mirando, come in un tersissimo, e perfettissimo specchio, rendessero in tutta la loro maestà e la verità e la giustizia e la bellezza e la bontà, e le altre essenze, ed

apprendessero tutte le scienze, e vivessero beatissime.

Ma eran pur soggette a peccato, ed avean la libertà di peccare, e peccarono di fatti, e decaddero, e degradarono, e si resero colpevoli, e furono condannati a vivere in questa terra, e, come in un carcere, rinchiudersi, ed informare questo corpo corruttibile; e mortale; e furono prive di quella contemplativa felicità, e dimenticarono quasi del tutto le scienze, nè se ne ricordarono, se non se per un certo avviso delle cose singolari. Cosicchè concepimento delle idee astratte non è, secondo Platone, che una oscura, e debole reminiscenza delle idee, che una volta contemplammo. Ma codesta pena, e codesto dolorosissimo esiglio dee poter finire una volta, solo che l'uomo voglia vivere rettamente, e secondo virtù. Così facendo sarà dopo il corso di questa vita ricevuto nuovamente tra le idee, nella cui contemplazione, e massimamente appressandosi all' idea della bontà, e godendosela senza timore di perderla mai più, sarà eternamente contento, e felice. Nè Platone credette, che le animo peccassero tutte egualmente, ma ammise varj gradi alle colpe, e volle che le anime meno colpevoli informassero i corpi de' Filosofi, vale a dire di

quelli, che seguono con maggior animo la virtù, e sono più innamorati della sapienza, e che le più colpevoli si rinchiudessero nei corpi di quei mostri, che distruggono la umanità. Quei, che seguivano una tal dottrina, vollero ancora, che le anime fossero sempre accompagnate da un corpo eterno, ed incorruttibile, che chiamarono carro dell' anima.

Della qual dottrina di Platone, quel che più a noi importa di presente si è, che l' uomo è quì come in un carcere; che nell' altra vita è riposta la sua felicità; che la medesima consiste nella contemplazione delle idee, e massimamente dell' idea del bene; che in tale eccelso, e beatissimo stato visse l' uomo una volta, ed al quale come presentimento, e ad una confusa rimembranza ricorre con naturale invincibile appetito, ma che, per ottenerlo nuovamente, dee l' uomo vivere in questa vita rettamente, ed esercitar la virtù.

Di quì è, che quantunque Platone non molto mirasse alla felicità di questa vita, la volle però per unico mezzo, affinchè l'uomo potesse riacquistare, e rigodere la felicità perduta incorruttibile, e divina. Intese perciò, che fosse uomo dabbene, giusto, forte, temperante, prudente, che fosse buon

padre di famiglia, e buon cittadino, e procurasse il ben essere de' suoi simili, e facendolo vivere in altissime, e dolcissime speranze, il volle anche in qualche modo contento. E per confortarlo, e consolarlo, ed additargli la strada della felicità, scrisse il divino Fedone, ed i libri della repubblica, e delle leggi, e formò tanti altri Dialoghi, quali aspersi di urbanità, e di grazie, quali di gravità, e magnificenza, tutti eloquentissimi, e bellissimi.

LETTERA 4.

» Che bel fin fa chi Dio amando muore.

PETRARCA...

Delle opinioni de'Filosofi sulla natura della felicità, esposti nell' antecedente, quella di Platone non è veramente contraria a niuna delle altre, perchè quel divino Filosofo chiamò l' uomo ad una felicità sovra umana da godersi in una vita futura. Gli altri mirarono alla felicità della vita presente. E di questa noi intendiamo di parlare nella prima lettera, esaminando quale di quelle opinioni più si accosta al vero. Il che non possiamo meglio eseguire, che cercando, per noi medesimi, in che veramente è riposto questo

sovrano bene, che noi cerchiamo. E già per questo nome si vuole intendere lo stato di massima perfezione, a cui può l' uomo aspirare in questa vita, e che è mezzo necessario a conseguire quella beatitudine eterna, ed immutabile, promessa all' uom virtuoso dopo la morte, e della quale solamente quelli niuna cura prendono, che vogliono l' anima dell' uomo mortale.

Io parto da questo punto. Felicità, sommo bene, perfezione, sono lo stesso. Or una cosa dicesi perfetta se sono perfette le facoltà che la costituiscono. E non essendo l'uomo, in quanto è veramente uomo, che anima, e le facoltà dell' anima si riducono ad intelletto, e volontà; dunque l' uomo in quanto all' anima è perfetto, se sono perfette l' intelletto, e la volontà.

Rendonsi migliori, e perfette le proprietà o facoltà di chicchessia, scorgendole rettamente, e sempre al proprio loro fine, obbietto, scopo, comunque dir si voglia, a cui la natura l' ha destinate. Dunque l' intelletto, e la volontà per esser perfetti, non debbon mai deviare dai loro proprj obbietti.

L' oggetto dell' intelletto è il vero; e l' oggetto della volontà è il bene. Dappoichè l' intelletto riguarda le cose in quanto sono da conoscersi, cioè in quanto son ve-

re, e la volontà le riguarda in quanto sono da volersi, cioè in quanto sono buone, o, che è lo stesso, in quanto sono degne di essere preferite ai loro opposti, e da essere volute, e procacciate, perchè conformi alla natura, in ciò consistendo la natura del bene. Dunque sarà perfetto l' intelletto, conoscendo sempre il vero, e la volontà eleggendo sempre il bene. E perchè la conoscenza delle cose dee precedere la di lui scelta, che altro non sarà, che una verità proposta alla volontà dall' intelletto, come degna da volersi. Quindi, è chiaro, dalla perfezione dell' intelletto dipendere in parte la perfezione della volontà.

Ma perchè ciò meglio s' intenda fia bene cominciar di più alto. La volontà non mai si delibera, che in vista di un bene o vero, o apparente, e se spesso si appiglia al male, ciò avviene perchè l' intelletto le presenta il falso bene, sotto le sembianze di vero, ed ella, ch' è alla ragione subordinato, come tale lo riceve, e lo elegge. Posto ciò, è manifesto, che l' oggetto della volontà, lo è stato prima dell' intelletto: di questo per conoscerlo, di quella per volerlo, in virtù delle ragioni propostele dall' intelletto. Ond' è, che la precipua perfezione delle umane azioni è posta nella perfezione

dell' intelletto , cioè nella verità : perciò saviamente disse colui » *mala mens* , *malus animus* ». É però d' avvertire , che non tutto ciò , ch' è obbietto dell' intelletto passa ad essere precisamente obbietto della volontà, giacchè molte verità si paran d' innanzi allo intelletto, che rimangono nella pura, e semplice intellezione , e speculazione , non essendo oggetto di deliberazione , e di azione; cioè non richiedendo esse , che per noi si faccia , e non si faccia qualche cosa , onde abbia la volontà da eleggerle , ed eseguirle. E, di vero, riflettendo alla indole della verità, che si presenta all' animo, tu ne troverai di quelle, che mostrandoti la cosa essere in un certo modo , niente impongono , che per te si faccia , come questa per esempio : non può una cosa insieme essere , e non essere; e quest' altra: i tre angoli di un triangolo , pres' insieme , sono eguali a due rette : e quest' ancora : i pianeti girano intorno al sole. V' ha poi delle altre , che c' impongono di far qualche cosa, come questa : bisogna non fare altrui , quel che non vuoi , che altri faccia a te : e questa : la fede data è da mantenersi , e più altre. Le prime i Filosofi appellan speculative , le seconde verità prattiche , perchè si debbono eleggere , e mettere in opera dalla volontà.

Siccome tra le verità speculative si ha di quelle, che si conoscono per se stesse, senza bisogno di niuna persona, anzi si assumono esse a provar le altre, onde principî si chiamano, e che consistono nella identità, o medesimezza delle idee, che le compongono, cosicchè possono scambiarsi una per l' altra senza mutarsi la loro relazione; così parimenti tra le verità pratiche, v' ha di quelle, che si manifestano per se medesime, senza bisogno di dimostrazione niuna, anzi, da esse argomentando, si raccolgono tutte le altre, onde prime verità pratiche posson dirsi.

Queste prime verità pratiche con tutte le altre, che da esse si raccolgono, sono ciò che comunemente chiamasi onestà, e tutte si dicono regole dell' onesto, e quelle prime principî dell' onesto, ed anche principî della morale.

Di quì è chiaro, che l' oggetto della volontà è l' onesto, dappoichè l' onesto è il vero bene, che dee la volontà seguire, conosciuto per tale dallo intelletto.

E perchè coteste verità pratiche, onde componsi l' onestà, formano propriamente i costumi degli uomini, e per essi si rendono veramente buoni, o malvagi; e meritano premio o castigo, secondo che si seguono,

o si trascurano, e non è permesso a niuno d' ignorarle impunemente; e perciò le medesime si chiamano ancora regole della morale, o con greco vocabolo, dell' Etica, che, così nell' una come nell' altra lingua, significa regole de' costumi; e la scienza che le insegna, scienza dell' onesto, o morale, o Etica suole comunemente appellarsi, ricevendo il nome dall' oggetto principale che tratta, ch' è il miglioramento del cuore.

Perchè, a dir vero, quantunque la morale generalmente presa dee dirigere l' intelletto al vero in generale, pure è massimamente intenta a guidarlo nella conoscenza di quelle verità, che riguardano le azioni, e formano l' onestà. Le verità speculative formano parte della nostra felicità, mettendo l' animo in una dolce calma, e tranquillità, e riempendolo di un purissimo, e soavissimo piacere, e contento; pure l' ignorarne moltissime non viene all' uomo imputato a niuna colpa, anzi l' averne molte per false, od essere persuaso del contrario, non rende l' uomo in conto veruno malvagio. In quanti errori di Fisica non vissero moltissimi degli antichi Filosofi, e quante verità non ignorarono? E pur furono ottimi uomini, e sapienti, e tra questi Socrate, dichiarato dall' Oracolo, il Sapientissimo, postergò del

tutto la Fisica, e coltivò unicamente la morale. Egli è il vero, che un' intelletto, che non si esercitasse mai alla ricerca delle veritá speculative, o, che impiegandovisi, cadesse spesso nell' errore, poca o niuna speranza darebbe di riuscire nello scoprimento delle veritá pratiche, e sarìa certamente imperfetto : onde si vuole intendere, che l'intelletto si adoperi quanto basta nella speculazione, per fortificarsi, e rendersi più universale, ed astratto, e lo scopo suo principale sian le verità, che riguardano l' onesto, e perfezionano il costume, vale a dire che in queste dev' essere più accorto, e guardigno per non ingannarsi.

Prima di passar oltre avverto, che le regole dell' onesto, e perciò l' onesto medesimo si chiama ancora legge naturale; perchè imponendo l' onestà all' uomo di far qualche cosa, ed inducendo in lui obbligazione di obbedirle, è veramente l' onesto una legge; e da che si sente per una certa voce della natura, che la bandisce, per così dire, e la promulga, e la imprime nell' animo di ciascuno, dee dirsi legge naturale. Ond' è, che in ultimo vivere onestamente è lo stesso, che vivere secondo natura. E lo scopo dell' uomo è di conoscere cotesta legge naturale, e di vivere a se-

conda de'suoi eterni, ed immutabili prescritti o decreti.

Si può anche l' onestà , ossia legge naturale appellare giustizia universale ; perchè prescrivendo l' onesto di far qualche cosa , e riferendosi ogni azione ad un oggetto , a cui dee dirigersi , ed è dovuta l' azione , il farla è lo stesso che uniformarsi alle leggi dell' onesto , e prestare all' oggetto dell' azione quel che gli si dee , il che chiamasi giustizia. Differisce dunque la giustizia dalla onestà solamente in ciò , che la virtù , considerata in se stessa , dicesi onestà , considerata rispetto agli oggetti , intorno ai quali versa , e si adopera , prestando a ciascuno quel che gli si dee , dicesi giustizia , la quale perciò può dirsi l' atto , e l' esercizio della onestà. O pure , la coorte delle verità pratiche dicesi onestà, o legge naturale : l' abito di eseguirle generalmente , giustizia.

E poichè la perfezione dell' anima consiste nel conoscimento del vero , e nella scelta del vero bene , non sarà mai egli pienamente perfetto , se così il conosce , che la scelta non si faccia con facilità , e prontezza; talchè non si dirà mai uno perito, e perfetto in qualsivoglia facoltà , od arte , se non unirà alla perfezione dell' opera anco la felicità , e la prontezza nell' eseguirla. An-

zi non farà mai per avventura cosa perfetta, facendola con istento e fatica. Dunque allora diransi veramente perfette le facoltà dell' animo, quando il conoscere il vero, ed eleggerlo si farà con facilità, e con prestezza, scorgendole per le vie più brevi, e spedite. Or codesta facilità, e prontezza non si può dall' uomo caduto, e degradato conseguire, senza lungo esercizio, e moltiplicati atti, che facciano in ultimo acquistar l' abito di eseguire le operazioni richieste. Sarà per tanto l' animo allora perfetto, quando avrà acquistato l' abito di conoscere il vero, e di eleggere il bene.

A questi abiti testè spiegati, ed acquistati per esercizio è stato imposto il nome di virtù, e si è chiamata virtù intellettuale, ed anche prudenza l' abito, che perfeziona l' intelletto, cioè l' abito di conoscere sempre il vero, e virtù morale l' abito, che migliora la volontà, cioè di eleggere il vero bene, e di agire, ed operare secondo le regole dell' onesto.

Essendo dimostrato come la perfezione dell' animo umano è posta nella virtù, ed essendo lo stesso perfezione e felicità, è manifesto potersi dire che la felicità dell' animo è posta nella virtù, ch' è sentenza tanto famosa degli Stoici, i quali aggiunge-

vano virtù posseduta in grado sommo, perchè essi chiamavano felicità solamente il massimo grado, e l' ultimo termine di perfezione, cui può l' uomo attingere colle sue facoltà; giacchè non è da credersi, come alcuni puerilmente han fatto, che per felicità somma, e perfettissima gli Stoici intendessero un grado sommo, assoluto di perfezione, di cui maggiore altro assolutamente non possa dirsi, senza intendere nello stesso tempo, che proponevano all' uomo finito, l' infinito; e perciò l' impossibile: ma è da dirsi che essi, i quali non erano stolti, per quella sommità intendessero la massima di cui è capace la natura umana.

Pervenuti a questo punto, possiamo acconciamente confutare l' opinione degli Epicurei, i quali riponevano la felicità nel piacere, ragionando a questo modo. Quantunque lo stato di perfezione negli esseri intelligenti, non può essere disgiunto da un sentimento dolce e caro, cioè del piacere, proporzionato al grado di perfezione, e perciò una perfezione somma, ossia la felicità somma, e perfettissima non può essere senza un piacere sommo, e perfettissimo; pure da ciò che si è detto, si vede questo essere un effetto o una conseguenza della felicità, non un costitutivo della medesima;

ond' è , che alcuni han fatto consistere il piacere nel sentimento della perfezione.

Inoltre , consistendo la perfezione intellettuale nel pronto , e sicuro scoprimento del vèro, non sarebbe mai l' uomo perfetto , cioè felice, qualora lo intelletto si aggirasse sempre nel falso , anche in quelle verità di pura , e semplice speculazione. E pure l'uomo può sentire , e sente egual piacere , ed alle volte anche maggiore nella contemplazione di un errore preso per una verità, che del vero medesimo. Dunque il piacere potendo di sua natura seguire indifferentemente il vero, ed il falso , e perciò lo stato perfetto , ed imperfetto dell' uomo , non può aver parte a formar l' essenza della felicità. Il che , acciò meglio s' intenda , si rifletta , che il piacere , che si ha nella contemplazione di una verità speculativa , nasce dall' intima persuasione , o certezza , in cui è l' anima di essere quella tale quale le si para d' innanzi ; la quale certezza inducendo nell' animo una dolce calma , e tranquillità , il rende pago , e contento. E quindi cotesto piacere è tanto più grande , quanto la certezza è maggiore , ed è massimo in quelle verità, che sono della somma evidenza dotate, quali sono le Matematiche , le Ontologiche , ed alcune altre. E perchè si può esser cer-

to anche del falso , avendolo per vero , avviene , che l' uomo spesso viva dolcemente nell' errore, e talvolta questo lusingando l'amor proprio , e favorendo qualche passione dominante , si rende più piacevole del vero. Se Pitagora , ed Archimede , come trovarono tante belle verità matematiche , si fossero , per qualche sottil sofisma , che facilmente sotto i raziocinj troppo astratti si nasconde , ingannati , non minori offerte fatte avrebbono agli Dei, nè minor tripudio menato. Io mi credo , che maggior piacere recherebbe ad un abitante della terra l' aver per fermo , ch' ella stia immobile , e sia come il centro , e la Regia dell' universo , intorno a cui tutti gli altri Astri si aggirassero , e la corteggiasserò , che l' averla per un semplice satellite del Sole; e così di più altre ricerche.

Resta dunque provato , che la felicità dell' uomo , in quanto all' animo consiste nella virtù , e che il piacere segue la felicità , ma non la forma. Ma l' uomo è solo animo ? Or basta che l' animo sia perfetto , per dirsi tutto l' uomo perfetto. Questo sarà il soggetto di un' altra lettera , essendo la presente divenuta assai lunga. Stà sano.

LETTERA 5.ª

» In tutto è orbo chi non vede il sole
PETRARCA, canzoniere.

Il lume sfolgorante della ragione scopre l' ordine eterno, ed immutabile delle verità sovrane regolatrici dell' universo, imponendo, con leggi eterne, ed immutabili, a ciascun essere i proprî doveri, affinchè ne risulti un' armonia universale, che sia la felicità somma del tutto, cioè del grande effetto della eterna onnipotenza. Ed il conformarsi abitualmente a quello, costituisce la di lei perfezione. Ma l'uomo non è solo ragione, ed intelligenza. Egli è un essere misto di un corpo organico, e di un' anima intelligibile, e queste due sostanze sono legate con nodi solamente noti alla sapienza, che le ha fatte. É legge fondamentale di questa unione che, all' occasione di movimenti, che si eccitano nel corpo, l' anima venga modificata, e che alle modificazioni dell' anima il corpo si muova. I sensi, se non sono l' unica, sono certamente la principale e più feconda origine delle nostre idee, e quindi delle nostre cognizioni. In tutte le operazioni dell' anima ha necessaria-

mente parte il corpo, e l' organizzazione influisce in tutte le di lei operazioni. Ond' è, che la perfezione dell' uomo dipende anche molto dalla perfezione, e squisitezza de' sensi , e della perfetta struttura , ed organizzazione delle membra del corpo, e della loro attitudine a prestarsi alle impressioni dei sensi , ed a muoversi a seconda di quelle. Da tutto ciò segue la perfezione mista dell' uomo , e quindi la di lui felicità compita e perfetta esser riposta nell' armonica unione della perfezione spirituale , e della corporea ; cioè di un' anima virtuosa , e di un corpo bene organizzato , e fornito de' sensi richiesti alla di lei natura , ed atti al ministero impostogli dalla eterna sapienza.

Ma quì si potrà dire : voi ponete la perfezione dell' uomo nella virtù , ed intendete per virtù un' abito acquistato per lungo esercizio : la ponete ancora nella perfezione del corpo , ed intendete per codesta perfezione , la perfezione del solo tutto , giacchè a questo riduconsi tutti gli altri sensi. Or non sarebbe più perfetto l' uomo, se la sua perfezione spirituale non si acquistasse per abito , ed il corpo fosse dotato di altri sensi , coi quali , per esempio , non solo conoscesse le cose presenti, che toccano il corpo , ma anche le cose passate , e le futu-

re : che potesse trasferirsi da un luogo ad un'altro con velocità superiore a quella della luce : che si conservasse per la sola forza della sua natura, senza il soccorso di alcun essere creato : che fosse esente assolutamente d' ogni alterazione : che possedesse una forza capace a cambiar l' ordine della natura : avesse la percezione distinta di tutti gli attributi , e di tutte le modificazioni della materia : scovrisse gli effetti nelle cagioni , e si levasse rapidamente ai principj generalissimi : avesse la facoltà di organizzare la materia, di formare una pianta, un'animale , un mondo : avesse presente , senza confusione, un numero quasi infinito d'idee : ed infine esercitasse tutte queste facoltà senza fatica ? Ecco un abozzo della sovrana perfezione mista. L' uomo non è pura intelligenza. L'anello, che egli forma della gran catena degli esseri , richiedeva di necessità ch' egli fosse essere misto , e perciò avesse le passioni da vincere , o moderare , e vedesse le forme delle cose per lo ministerio dei sensi , e di un numero determinato , e fosse soggetto ad errare ; e , come tale , senza lungo esercizio non poter divenire perfetto , e perfetto secondo l' esser suo. Supporlo altrimenti è voler distruggere la sua essenza , e volere che sia uomo , e non uo-

mo allo stesso tempo, lo che è assurdo. Ma torniamo al proposito.

Se la felicità dell' uomo consiste nella di lui perfezione mista, secondo la pienezza dell' esser suo, come gli Stoici la riposero nella sola virtù posseduta in grado sommo, ch' è una perfezione dell' animo? Potevano essi ignorare, che non può aversi virtù perfetta senza il ministero de' sensi del corpo, non potendo l' anima esercitar nulla senza l' ajuto di quello?

Ma che diremo di Aristotele, il quale, partendo da questo principio comune, e verissimo, che la felicità è posta nel cumulo di tutt' i beni, che convengono alla natura dell' uomo, stimò, che alla di lui natura convenissero e i beni dell' animo, e quelli del corpo, ed anche i beni estrinseci; e formò la felicità dal cumulo di tutti cotesti beni? E volle, che all' uomo per esser felice non mancassero le virtù intellettuali, nè le morali, nè la sanità, la bellezza, la grazia: e gli convenga esser favoreggiato, ed avuto caro dalla fortuna: ed abbia ricchezze, nobiltà, onori, e gli altri doni, di cui essa sola è dispensatrice. É da vedere, se tutto quel che Aristotele riputò bene, sia veramente tale, e se tutti convengono alla natura dell' uomo, e se, convenendogli cia-

scuno separatamente, gliene convenga il cumulo altresì. Perchè veramente è da temere, che Aristotele volendo proporre all' uomo una felicità perfettissima e somma, non gliene abbia proposta una impossibile, composta cioè di parti tra loro incompatibili.

Così, per esempio, è da esaminare se l' uomo possa esser virtuoso in mezzo alle delizie, ed ai vezzi della fortuna. É da vedere se la nobiltà, gli onori, le ricchezze sono da riputarsi veri beni, e non piuttosto apparenti, e fallaci, e solo riputati tali dall' opinione volgare, e corrotta.

Io non imprendo ora ad esaminare minutamente questa opinione, la quale mi trarrebbe troppo lungi dallo scopo principale: ma il farò in altro luogo più acconciamente. Abbia o no parte la fortuna alla felicità, la scienza morale non dee molto curarsene, il cui oggetto è d' insegnare all' uomo di rendersi migliore e perfetto, dirigendo le di lui facoltà rettamente al proprio loro obietto; il quale fine, o sia nelle azioni medesime, o anche fuori di esse, dee potersi conseguire per vie di quelle; altrimenti come potrà dirsi fine delle azioni? Epperò tutto ciò che non è in possa dell' azione, o di conseguirsi, o di appressarsi, non può entrare nel di lei fine. Or qual mezzo ha l'uo-

mo di conciliarsi l' amore della fortuna sopra ogni altra cosa bizzarra, spiacevole, che non fa mai cosa a senno altrui, e che opera senza legge, senza prudenza, e senza giustizia, e solo capricciosamente, e da pazza? L' uomo in quanto a se, dee migliorarsi colle proprie forze, e nel retto commettersi a quell' ordine, che con legge immutabile mena tutte le cose, e fa sì, che ciascuno abbia sua ventura dal dì che nasce.

Entriamo pertanto a far parola con più esattezza, che non abbiam fatto, di quella virtù, che l' uomo può da se conseguire, e che, essendo tutta nelle sue mani, non soggiace all' imperio altrui, nè puro della fortuna. Addio...

LETTERA 6.

» E questo ti fia sempre piombo a' piedi,
» Per farti muover lento come uom lasso,
» Ed al sì ed al nò che tu non vedi:
DANTE, Parad. canto XIII.

La virtù è l' abito di fare le azioni virtuose: e per azion virtuosa intendesi un' azione conforme alle regole dell' onesto; spieghiamo cosa importi azione secondo le regole dell' onesto, cioè vediamo quali condi-

zioni le sono richieste per esser veramente tale.

E primieramente dee conoscersi dall' operante, e farsi per principio intrinseco, e con deliberazione, e consiglio; cioè con volontà ragionevole.

Inoltre, potendosi fare ogni azione per più e diversi fini, allora si dirà secondo le regole dell' onesto, quando fassi a quel fine che tra tutti sia il più eccelso e preclaro; e che rende l'uomo più perfetto e migliore. E qual fine più cospicuo e più nobile può l' onesto imporre all' uomo che di fare l' azione per quell' amore ed obbedienza, che si dee all' ordine incommutabile, ed eterno dal Creatore stabilito per distinguerla da quelle azioni che, quantunque appariscano oneste, non ne hanno che la sola buccia, ed esterna forma, per dir così, venendo fatte non in vista della superna felicità che così può meritarsi, ma o per l' utile terreno che se ne trae, o per sottrarsi a qualche grave sciagura, o per altra ragione mondana, e men che onesta. Natan, e Mitridanes usavan liberalità e cortesia egualmente, ma per diversi fini: quegli per vera virtù, questi per ismoderata cupidità di gloria, la quale si manifestò tostochè, udendo celebrare la liberalità di Natan, divenne

della sua fama e virtù invidioso, e, veggendo che superar nol potea, seco propose di volerlo uccidere. Del qual' attentato, per vario intendimento, fù da Natan, contro cui era diretto, non solo iscusato, ma sommamente lodato, attribuendoglielo a generosità di animo, e non ad invidia, e nonchè impedire che ne seguisse l' effetto, egli medesimo gliene dette modo, e consiglio. Che diversità di pensare!

Essendo l' onestà eterna, ed immutabile, richiede sempre, ed immutabilmente lo stesso amore, ed obbedienza. Il perchè l' azione onesta dee farsi ancora con fermezza, e costanza di animo. Il che vuol dire, che chi la fà, dev' essere disposto a farla, qualunque volta ragion lo chiegga, nè si rimuova di farla per qualunque onta, o danno, o sciagura gli sovrasta.

E perchè la onestà medesima, a chi ben la consulta, prescrive il tempo, ed il luogo da eseguire le sue leggi, e 'l modo, e la misura, e 'l decoro nell' eseguirle, perciò richiedesi ancora all' azione virtuosa, che si faccia con quella moderazione, e con tutte le circostanze, che ragion vuole, che l' accompagnino; la quale proprietà suolesi chiamare temperanza. Perchè, benchè l' uomo debba sempre, ed in ogni rincontro o-

perar onestamente, non ogni azione però dee potersi fare ovunque, e sempre, ed egualmente. E che sia così, è da riflettere, che l' onestà non prescrive all' uomo le azioni oneste tutte con egual premura ed impero; ma quali con più, e quali con meno, e n' ha alcune, che quasi singolarmente raccomanda. E tra le azioni v' ha di quelle, che sono solamente decenti, o indecenti, e di quelle, che sono degne di merito, o di demerito, e di quelle che meritano premio, o castigo, le quali debbonsi diligentemente distinguere. Dal che segue, che la volontà dee in pari circostanze eseguir quelle, che sono con maggior forza dalla onestà imposte. Così io non debbo restituire la spada datami in deposito, se con quella si vorrebbe eseguire un' assassinio; perchè salvar la vita altrui mi vien con maggior gelosia, e premura imposto, che la restituzione del deposito. In pari circostanze mi stringe più l' obbligo di soccorrere il genitore, o la patria, che l' amico, più l' amico che il cittadino, più il cittadino, che lo straniero.

Raccogliendo dunque, un' azione per dirsi propriamente virtuosa, e, per conseguente, l' abito di farla, per appellarsi virtù, debbe avere queste condizioni: in prima,

che sia volontaria, cioè prudente, vale a dire fatta con piena cognizione, e per principio intrinseco, deliberazione, e consiglio: secondo, che sia giusta le regole dell' onesto, e per l' obbedienza, e l' amore, che si dee alla sovrana eterna, ed incommutabile onestà, cioè che sia giusta: terzo, che sia fatta con costanza, e fermezza d' animo, disposto a farla sempre che è richiesto, che che ne possa avvenire, cioè che sia forte: e per ultimo che sia temperata, cioè si serbi il decoro della persona, del luogo, del tempo, e la misura, senza trascorrere in eccesso, o peccare in difetto, e che si osservino le altre circostanze, che debbon accompagnare l' azione, che l' onesto esige.

Che se ad alcuno parrà, che le quattro sopraddette condizioni si possano ridurre a minor numero, come a dire, che la terza sia inclusa nella prima, estimando che, essendo l' onesto secondo il suo principio formale, d' infinita prestanza, e tale da volersi ed amarsi sopratutte le cose possibili, e da essere a tutte preferito, essendo esso solo il fonte di ogni bene, e di ogni bello, anzi il bene e il bello per eccellenza, eterno immutabile ed infinito, non possa l' uomo, che segue l' onesto veramente e nella sua ampiezza, e ne gusta una volta le sue

inesprimibili dolcezze, non esser disposto a volerlo sempre: io non gli contrasto punto un tal divisamento; ma intanto le considero come quattro per seguire la consuetudine introdotta.

LETTERA 7.

» Che quegli è tra gli stolti bene abbasso
» Che senza distinzion afferma e niega
» Così nell' un come nell' altro passo.
DANTE, Parad. canto XIII.

Avendo noi spiegata come ogni virtù dee avere quattro qualità principali, prudenza, fortezza, giustizia, e temperanza, passiamo ora alle divisioni di esse virtù.

Se si considera la virtù generalmente, ed in se, ella è una, cioè l' abito di seguire costantemente l' onesto; se si riferisce alle azioni virtuose si và in infinito, essendo infinite le azioni per gl' infiniti oggetti, intorno a cui versano. I Filosofi dunque hanno cercato ridurre la virtù a certi capi principali, o generi, assegnando poi a ciascuna il proprio genere, come specie. Famosa è la divisione della virtù in quattro principali, cui hanno imposto il nome delle quattro qualità, che competer debbono ad ognuna. E ciò cred' io, perchè hanno preso il nome da

quella qualità, che più in essa si manifesta e risplende. E già agli abiti intellettuali, che raggiransi alla ricerca del vero, hanno imposto il nome di prudenza. E perchè la fortezza maggiormente risplende nell' incontrare i pericoli, e nel soffrire i mali della vita con grande animo, perciò a tutte le virtù, che versano intorno a quelle due cose, hanno imposto il nome di fortezza. L' operare con moderatezza, con regola e misura, ed astenersene quando ragion vuole, perchè è sopra tutto difficile nelle azioni, che riguardano i piaceri del corpo, perchè in essi a trascorrere siamo senza comparazione tratti dall' appetito, perciò a tutte le azioni virtuose, in cui ha parte il piacere de' sensi, han dato il nome di temperanza. Finalmente, perchè nel dare altrui ciò che gli si dee, si mostra, e risplende massimamente la giustizia, perciò hanno imposto tal nome a tutti gli abiti di dare a ciascuno ciò che gli è dovuto. E questa è la divisione dell' antica Accademia, seguita poi da molti, e singolarmente da Cicerone negli Ufficj, benchè in altre opere avesse seguito altre, e diverse divisioni. Gli Stoici furono in ciò molto incostanti. Aristotele seguì una divisione del tutto popolare ne' suoi Morali, e, nonchè dagli altri, di-

scorda anche da se medesimo, avendo seguito nella Morale, e nella Rettorica divisioni diverse. Noi seguiremo la divisione Accademica, e faremo vedere come le undici virtù di Aristotele noverate riduconsi a quelle quattro.

Nel determinare, e circoscrivere le virtù non furono meno varî e discordi tra loro i Filosofi. E molti seguirono la definizione popolare, niente curandosi della esattezza dialettica, la quale non sarebbe stata facile impresa. Noi seguiremo Aristotele, il più esatto nel definire, il più acuto scrittore dell'antichità in ciò che appartiensi alla morale.

E prima parleremo della prudenza.

LETTERA 8.ª

» Perchè egli incontra che più volte piega
» L' opinion corrente in falsa parte,
» E poi l' affetto lo intelletto lega.
Dante Parad. canto XIII.

Aristotele, acutamente riguardando la potenza intellettuale, vi distinse due facoltà, l' una contemplativa, l' altra deliberativa. La contemplativa considera le cose non per altro, che per conoscere; come fa il Matematico allorchè considera il rivolgimento

delle sfere. La consultativa è quella che considera le cose non solo per conoscerle ma per prendere consiglio, perchè, sebbene l' elezione è propria della volontà, sta però allo intelletto di esaminare le ragioni dell' eleggere. Perciò la virtù intellettuale, cioè la prudenza è un abito di conoscere le cose rettamente, o si considerino sol per conoscere, o per deliberarvi sopra, e quindi si può distinguere in due abiti, uno quello, che perfeziona la facoltà contemplativa, l'altro la consultativa.

Nè Aristotele fu contento di questa prima divisione; egli suddivise ciascuna in altre due. Il suo ragionamento si riduce a questo: la facoltà contemplativa versa o intorno ai principî, o intorno alle conseguenze, che dai principî, per via di discorso, si raccolgono. Quelli si conoscono per se stessi, senz' argomentazione alcuna, queste solo per via di argomentazione, quali modi di conoscere. Or essendo molto diversi l'un dall' altro, par bene dividersi la facoltà contemplativa dell' intelletto in due, cioè in quella facoltà, percui l' uomo conosce i principî, ed in quella, percui conosce e deduce le conseguenze. Le quali, potendosi ambedue perfezionare coll' uso, acquistandone l' abito di esercitarle rettamente, potranno

perciò essere due abiti, uno che perfezioni le facoltà, percui si conoscono i principî, l' altro che perfezioni le facoltà, percui si deducono le conseguenze, e saranno due virtù della facoltà contemplativa. Alla prima e più nobile Aristotele lasciò il nome d' intelletto, alla seconda diè il nome di scienza. E che si dia questa virtù dell' intelletto, (giacchè sopra la scienza non cade dubbio alcuno) è chiaro, se si pon mente, che tra i principî n' ha molti così astrusi, ed acuti, che solo si manifestano con evidenza a chi è di alto ingegno, e vi pone molta attenzione: e quasi tutti poi non si conoscono speditamente, nè si presentano prontamente al bisogno, se non per lungo esercizio, ed assuefazione. I principj de' Matematici, e de' Dialettici, e molti de' Metafisici, non si conoscono speditamente, se non dai versati in quelle facoltà, ed anche versati per lungo tempo.

Quelli dunque, che negano darsi coteste virtù dell' intelletto, dicendo che è in noi una natural potenza detta intelletto, che conosce naturalmente i principj, senza che si acquisti per abito, confondono la potenza dell' animo, che ha l' istesso nome colla virtù di essa potenza.

Il simigliante fece della facoltà consultati-

va, che distinse in due parti. Imperocchè nel deliberare, o riguarda l' opera che vuol farsi, se convenga, o no di farla; e perciò riguarda l' azione istessa del farla: o la forma, che dee ricevere, e 'l modo da usarsi, e tutto ciò che si ricerca per l' opera, perchè riesca perfetta, secondo l' esser suo, ed il fine percui si fa. Ed essendo queste due consultazioni tra loro molto diverse, pare ragionevole che la facoltà consultativa si divida in due parti, cioè in quella percui si cerca, se l' azione convenga, o no di farla, ed in quella, percui si cerca qual debba esser la forma della cosa, che vuol farsi.

E potendo queste due parti ambedue perfezionarsi coll' uso acquistando facilità, prontezza, abito di esercitarle rettamente, perciò saranno due abiti, uno de' quali perfezioni la prima delle sopraddette parti, l' altro l' altra, e saranno due virtù della facoltà consultativa. Aristotele chiamò la prima prudenza, la seconda arte.

La prudenza dunque, ossia la virtù intellettuale comprende quattro specie, cioè: l' intelletto propriamente detto, che è un abito di conoscere speditamente, e con evidenza i principî: la scienza, ossia attitudine di dedurne le conseguenze; la prudenza

direttrice, ch' è un abito di conoscer bene, e prestamente quali azioni si convenga di fare, e quali no: e l' arte, ch' è l' abito di conoscere rettamente tutto ciò, che si ricerca alla perfetta forma dell' opera, che uno fa. Aristotele aggiunse a queste quattro, una quinta più bella, e più nobile, e più cospicua, ch' egli chiamò sapienza, la quale però spiegò oscuramente, e quasi la nascose.

Noi ragioneremo partitamente di queste cinque virtù, e prima dell' intelletto.

Essendo l' intelletto un' abito di conoscere certamente, ed indubitatamente i principî certi ed indubitati, è chiaro esser la materia, intorno a cui versa la virtù dell' intelletto, i principî delle scienze, che procedono con evidenza, come sono i principî delle Matematiche, e della Metafisica, e della Dialettica, ed altre; e non quelli, che dipendono dalla opinione, i quali non sono certi, ed indubitati, nè meritano il nome di principî, essendo l' opinione di sua natura soggetta ad errore.

Inoltre, versa l' intelletto intorno ai principî, in quanto si conoscono per se medesimi, e senza dimostrazione, perchè potendosi i principî anche dimostrare, (come fanno i Metafisici, che si sforzano far discen-

dere ogni cosa da un principio unico, ed è che una cosa non può insieme essere, ed insieme non essere) il considerarli per dimostrati saria piuttosto materia della scienza, che cognizioni dell' intelletto. La materia, d' intorno a cui versa l' intelletto, sono i principî in quanto si conoscono per se medesimi, onde può dirsi abito intuitivo.

Conoscendosi i principî, s' intende allo stesso tempo, ch' essi non solamente son veri, ma che non possono essere altrimenti; che vale a dire sono veri necessariamente, ed immutabilmente. Ed essendo necessarî, ed immutabili, sono anche eterni; perchè quello che necessariamente è, nè può cangiarsi, sempre è, anzi è da per tutto, ed ha una certa maniera d' immensità. E di vero, se quel che assolutamente e di sua natura è necessario non fosse eterno ed immenso, ma fatto e ristretto in certi luoghi, vi sarebbe dunque tempo o luogo, in cui quel ch' è assolutamente e per natura necessario, non è necessario, e perciò sarà, e non sarà insiememente necessario di sua natura, lo che è assurdo. Ed essendo tali, avranno una certa sembianza di Divinità. Perciò disse Aristotele, che l' intelletto versa intorno alle cose necessarie, ed eterne.

La scienza, com' è detto, è un abito di-

mostrativo , percui si dimostrano con evidenza le proposizioni per i loro principî : dirassi perciò l'uomo aver la scienza di quel che conosce , per via di argomentazione dimostrativa ; e non dicesi aver scienza de' principî , ma solo cognizione.

Dalla definizione chiaramente conoscesi la materia della scienza esser le proposizioni stesse che si dimostrano , in quanto si dimostrano ; giacchè può l' uomo aver conoscenza delle proposizioni senza dimostrarle , come sarebbe se da altri le sentisse dire , e le credesse vere , che non sarebbe materia della scienza , ma più tosto della fede.

Or potendo la materia della scienza dividersi in più maniere , così può dividersi anche l' abito. Quindi nasce la varietà e moltiplicità delle scienze , secondo la varietà e diversità della materia e degli oggetti , intorno a cui versano. Così la Geometria , l' Aritmetica , la Metafisica sono scienze diverse , occupandosi la prima nelle quantità estese , la seconda nel numero , e la Metafisica nelle altre cose intelligibili , e che non cadono sotto i sensi , e così delle altre.

Versando la scienza intorno alle proposizioni , che si deducono con evidenza , e necessariamente da' loro principî , versa anche intorno alle cose necessarie , immutabili , ed

eterne ; il che essendo per se manifesto , si dimostra anche da ciò , che tutto quello che nasce da un principio necessario , necessariamente e con evidenza partecipa della natura di quello , o, per dirlo più chiaramente, non è che lo stesso principio applicato ai casi particolari.

Fin qui delle virtù intellettuali , che appartengono alla parte contemplativa.

LETTERA 9.

» Est modus in rebus sunt certi denique fines,
» Quos ultra, citraque nequit consistere rectum.
HORAT. Lib. 1. Sat. 1.

La prudenza, considerata come parte del la facoltà intellettuale , è una gran virtù, e molto prestante , perchè essa regola e governa immediatamente la volontà, il cui obbietto sono tutte le virtù morali ; per locchè Socrate era solito dire, che ogni virtù è una certa prudenza, secondo il comun dettato dei Greci Filosofi. Ella è la vera bilancia delle azioni , dopo il cui giudizio, ch' è l' ultimo atto dell' intelletto, segue immediatamente la volontà , e si muove all' azione.

La prudenza è un' abito di conoscere e distinguere rettamente quali azioni si convengano di fare , e quali non si convengano. E

le azioni, che si convengono di fare, essendo quelle, che conducono al fine ultimo, cioè alla felicità, come sono principalmente le azioni virtuose, può dirsi, che la prudenza sia l'abito di distinguere principalmente quali sieno le azioni virtuose, e quali nò. E di quì si vede, che la materia, intorno a cui versa la prudenza, altro non è, che le azioni convenienti, massimamente le virtuose, in quanto però sono convenienti e virtuose, ed è ufficio della prudenza di conoscerle, non di farle; ciò appartenendo alle altre virtù, che sono abiti di operare.

Dovendo la prudenza conoscere e giudicare quali azioni si convengano di fare, e quali no, è manifesto dover ella considerare le azioni secondo tutte le circostanze, che l' accompagnano; perchè considerando le azioni in astratto, e spogliate di ogni circostanza, o con alcune solamente, potrà giudicarsi un azione o indifferente, o anche virtuosa, che, secondo poi l' universalità delle circostanze, sarà tutto il contrario. Per esempio, considerato l' atto del passeggiare in se stesso, o solo riguardo alla salute del corpo che ne segue, sarà indifferente, o anche lodevole; ma se quel passeggio, oltre a ciò, è pieno di pericoli per l' onestà, prestando occasione a peccato, sarà più indiffe-

rente o lodevole? I Filosofi esprimono tutto ciò con dire, che la prudenza dee considerare le azioni con giudizio pratico, per distinguerlo dal giudizio speculativo, il quale si forma considerando le azioni non secondo tutte le circostanze, ma solo in astratto, o secondo alcune solamente. E da ciò è nato, che fin da Aristotele si è detta la prudenza virtù pratica.

Può dirsi anche pratica in questo senso, ch'essendo il giudizio pratico quel che regola, o governa immediatamente la volontà; ed essendo l' ultimo atto dell' intelletto, e, per così dire, il nesso, che unisce e lega l' intelletto colla volontà, partecipa perciò d' ambedue, e può dirsi speculativo e pratico insiememente.

Versando la prudenza intorno alle azioni, che si conviene di fare, o non fare, deliberando e consultando, è chiaro ed evidente, che versa intorno alle cose non necessarie, mà contingenti, cioè che possono farsi e non farsi, e perciò essere e non essere, non dandosi luogo a deliberare sopra le cose, che necessariamente sono.

Ed esercitandosi nei giudizî, che versano intorno alle azioni singolari, e non universali ed astratte, si dee dire ancora, che la prudenza versa intorno alle cose singola-

ri ; e perciò fu detta da Aristotele un certo senso, versando i sensi, come ognuno sa, intorno alle cose singolari.

É detto esser la volontà anche prudente. Il che viene a questo : che quantunque la prudenza , di cui parliamo , risegga nell' intelletto , pure potrà dirsi prudente la volontà , qualora segua i giudizî retti dell' intelletto , e se avrà l' abito di farlo , potrà dirsi quest' abito una certa prudenza. É perchè l' abito di seguire i giudizî retti dell' intelletto contiene in se tutte le virtù morali , come dalle cose dette è manifesto , ben si vede, che la prudenza contiene in se le virtù morali tutte , come la giustizia , la fortezza , la temperanza ; il perchè , come sopra accennammo , Socrate diceva ; ogni virtù esser una certa prudenza. Donde si deduce questa conseguenza : niuna virtù perfetta poter essere senza tutte le altre, argomentando a questo modo : una virtù perfetta non può essere senza la prudenza : ma la prudenza non può essere senza tutte le altre virtù ; dunque una virtù perfetta non può essere senza tutte le altre.

Poichè , com' è detto , la materia della prudenza sono le azioni convenienti , massime le virtuose , e le azioni, che l' uom fa, non sempre sono rivolte in lui medesimo , e

riguardano il solo proprio bene, ma spesso si rivolgono fuori di lui, e si debbono al bene altrui, anzi non ci è forse azione nella vita civile, che, quantunque diretta al proprio bene, non guardi ancora il ben degli altri, e di tutte n' è giudice la prudenza; perciò dalla prudenza derivano principalmente, ed in essa per certo modo si contengono due abiti, e sono l' economico, ed il politico. L' economico è quello, per cui l' uomo provvede alla famiglia, giudicando rettamente di tutte le cose, che alla felicità di quella convengono. Il politico è l' abito, per cui provvede in simil modo alla città. Errano dunque coloro, i quali restringono la prudenza alla sola felicità propria, cercando solo quel ch' è buono a se. Che anzi cercando questo solo, neppure l' ottengono, perchè come può provvedersi al proprio bene non curando l' altrui, e viver felice in mezzo alla generale miseria? Si distinguono pertanto questi due abiti fra loro, e dalla prudenza; come le specie distinguonsi tra loro, e dal comun genere.

LETTERA 10.

» Passan vostri trionfi e vostre pompe ,
» Passan le Signorie, passano i Regni ;
» Ogni cosa mortal tempo interrompe.
Dante.....

Essendo l' arte l' abito di conoscere e di distinguere rettamente tutto ciò , che si ricerca a render bella e perfetta l' opera che si fa , ben si vede , ch' essa risiede nell' intelletto , in cui riseggono tutti gli abiti di conoscere , e non di fare : per cui le parole di Aristotele debbonsi interpretare » *habitura ad faciendum*, e non *habitura faciendi* » Ed è chiaro esser la materia , intorno a cui versa , tutto quello che si richiede alla bellezza , ed alla perfezione delle cose che si fanno , e riguarda più l' effetto , che l' azione medesima. E segue ancora , che , intendendo l' arte alla perfezione dell' opera, ha un fine molto diverso dalle altre virtù morali , le quali intendono a perfezionar l' uomo che fa , non le cose ch' egli fa. E quindi può uno essere un perfettissimo artefice , ed un pessimo uomo.

Di quì è , che può uno talvolta mancare all' arte con virtù , come quando preferisce la perfezion di se alla perfezion del lavoro ,

e, guastando la bellezza dell' arte, provvede alla bellezza dell' animo, ed alla purità del cuore.

E da ciò è nata la differenza tra la prudenza e l' arte, che contro la prudenza non può mai peccarsi senza biasimo, contro l' arte può peccarsi, anche con lode.

Finalmente è da notare, che l' arte versa intorno alle opere, che possono, ed anche non possono farsi; possono farsi belle, e perfette, ed anche non belle, nè perfette; e che perciò non hanno in se, nè di loro natura necessità niuna. E, versando l' arte intorno alle cose contingenti, è in ciò simile alla prudenza.

Sapienza. Questo nome ha avuto varî significati, avendolo altri attribuito a qualunque arte, o scienza posseduta in grado sommo: per cui sapienti sono stati chiamati e i pittori, e gli scultori, e gli statuarî famosissimi, come Apelle, Fidia, Policleto, ed altri, intendendo per sapienza le virtù dell' arte. Alcuni han dato questo nome alla coorte delle morali virtù, come gli Stoici. Aristotele per questo nome intese una facoltà prestantissima e nobilissima, che, versando intorno alle cose eccellentissime, e brillando e splendendo del proprio lume, illumina tutte le altre facoltà, e le rende

chiare, ed evidenti: ma la spiegò oscuramente, e parve averla voluta nascondere ai profani.

Sapienti, dic' egli, noi chiamiamo alcuni universalmente, ed assolutamente, non singolarmente, e relativamente, e che altro non sono che sapienti. Che, vale a dire, versando il sapiente universale, ed assoluto nella contemplazione delle cose sublimissime, e nelle idee astratte, ed universali, e generalissime, non discende alle cose particolari; e perciò non dirassi sapiente per la tale, o tal' altra scienza, od arte, ma affermerassi solamente sapiente. Come del suo Morgite disse Omero, ch' essendo sapiente, non lo era però in niuna cosa singolarmente.

Hic neque fossor erat, nec orator munere Divo, nec sapiens ulla in re alia.

É dunque la sapienza, tra tutte le scienze, illimitatissima ed assolutissima, e scienza delle cose degnissime ed ornatissime. Ed essendo le cose prestantissime, eterne, immutabili, necessarie, universali, intorno a queste ella verserà, e non già intorno a tutte, ma intorno alle prestantissime, e sublimissime. E sarà superiore all' intelletto, perchè questo considera i principî solo per conoscerli; la sapienza esamina la ragion de' principî e li dimostra, ed è superiore alla

scienza, la quale deduce le conseguenze dai principî, e segue i principî senza dimostrarli. Ed è però scienza, ed intelletto insieme, perchè procede per dimostrazione, e per cognizione; ma scienza, ed intelletto non de' comuni principî, e delle comuni conseguenze, ma de' principî, e delle conseguenze, che danno lume, e dimostrano i principî e le proposizioni di tutte le altre.

Distinguesi ancora dalla prudenza e dall' arte; primieramente perchè la sapienza versa intorno alle cose necessarie, eterne, ed immutabili, intorno a cui non versano nè l' arte, nè la prudenza.

É però assurda l' opinione di colui, che reputi esser la scienza civile, o la prudenza l' ottima tra tutte, se pur non si vorrà l'uomo essere la più prestante cosa dell' universo.

Che se il buono, il salubre altro è agli uomini, altro ai pesci, il bianco, il retto è sempre lo stesso: così diranno tutti esser sempre lo stesso ciò ch' è di sapienza dotato; il prudente vario e diverso. Imperocchè tutto quello, che in tutte le cose, secondo la propria natura di ciascuna, riguarda la prestanza o bontà dell' azione, dirassi prudente, e gli si commetteranno le cose medesime. Perciò alcune bestie si chiaman

anche prudenti , cioè quelle , che par che abbiano la facoltà di provvedere alle cose necessarie alla vita. E la civile scienza non esser il medesimo colla sapienza è manifesto. Nè giova il dire , che l' uomo sia il più prestante tra tutti gli animali, perchè vi sono altre nature dell' uomo assai più preclare e divine. Ond' è chiaro esser la sapienza , di tutte le cose che sono per loro natura di onore degnissime , scienza , o merito , o vero intelletto. Per la qual cosa Anassagora e Talete , ed altri uomini così fatti si dicono sapienti , non già prudenti , dacchè ignorano le cose utili alla vita. E confessa ognuno , ch' essi posseggono cose recondite , ed esimie , e difficili , e divine , ma inutili , perchè non cercano i beni umani e la prudenza versa intorno alle cose umane , e sopra cui può cadere deliberazione , e consiglio , essendo questo il principal suo carico di consultar bene. Ma niuno si consiglia sopra le cose, che non possono essere altrimenti di quel che sono ; nè sopra quelle, che non hanno un bene, o un fine, che possa cadere sotto azione. Il buon consultore assoluto si è colui , che sa spiegare colla ragione , e conseguire quel che all'uomo è ottimo tra le cose , che cadono sotto qualche azione. Nè la prudenza si versa in-

torno alle cose universali, ma si bene sulle singolari, imperocchè ella è idonea ad agire, ed ogni azione versa in esse singolari. Perciò nell' agibile sono spesso più acconci quelli che non sono, che quelli che sono sapienti, e specialmente quelli divengon periti coll' uso. Il sapiente saprà generalmente esser le carni leggiere le più facili a cuocersi, e le più salubri, ma non saprà quali siano veramente le carni leggiere, prescriverle per la medicina al bisogno, ed in questo sarà più atto quel, che avrà coll' esperienza conosciuto esser tali carni degli uccelli. E la prudenza è posta nell' agire.

E poichè la sapienza domina e signoreggia tutte le scienze, e dimostra i principî loro, i principî di lei saranno evidentissimi, ed universalissimi, ed altissimi, e mentre spandono il lume sopra gli altri, essi risplendono del proprio fulgidissimo lume. Onde la sapienza siede da regina nel centro della scientifica sfera, e domina, e signoreggia, ed illumina a guisa di sole le scienze tutte. Qual sarà dunque questa così eccelsa, e sublime, e divina scienza, e di cui Aristotele mostrossi tanto geloso? Vediamo di spiegarla.

Aggirandosi la sapienza tra le cose sublimissime, e prestantissime, non potrà non

occuparsi principalmente della cagion prima, ed unica, e necessaria, e de' di lei infiniti attributi ragionerà delle eterne, ed immutabili essenze delle cose: considererà le intelligenze superiori all' uomo: entrerà ad esaminare l' ordine eterno dell' universo: a scovrire l' origine del mondo: a conoscere il primo stato dell' uomo: entrerà insomma nella ragione de' possibili e dell' infinito, mostrandone la natura, e l' esistenza.

E non erano queste sublimi nozioni quelle, che facevano parte della dottrina degli antichi misteri, che si esponeva ai soli iniziati dopo lunghe e severissime pruove di silenzio e di fedeltà, e si teneva ascosa con gelosia somma ai profani? Non ha potuto dunque Aristotele intendere per sapienza codest' arcana dottrina, la quale corrisponderebbe in parte alla Metafisica, che oggidì apertamente si professa, e massimamente all' Ontologia?

LETTERA 11.

» Roppemi l' alto sonno nella testa
» Un grave tuono, sicch'io mi riscossi
» Come persona che per forza è desta.
Dante, Inferno.....

Avendo fin quì definito le virtù, che perfezionano l' intendimento, cioè avendo distinte le parti della prudenza generale, che risiede nell' intelletto, passiamo collo stesso metodo a definire gli abiti perfezionatori della volontà, cioè distinguiamo le parti principali delle altre tre virtù generiche: fortezza, giustizia e temperanza, che appartengono alla volontà; e prima della fortezza.

Quella qualità, che dee avere ogni azione virtuosa, e che chiamasi fortezza, si manifesta massimamente, e risplende negli abiti d' incontrare i pericoli, e nel soffrire i mali della vita con grande animo. Perciò a queste virtù è stato imposto, per eccellenza, il nome di fortezza, e che Aristotele le chiamò virilità. E dicendo, che l' uomo incontra i pericoli con grande animo, si vuole intendere, che gl' incontri senza temersi, più di quel che ragion vuole, e con quella discrezione e prudenza, che si conviene. E dicendo, che soffre animosamente

i mali della vita, s' intende, che gli soffra senza troppo attristarsene, valutandoli per quel che sono, e consolandosi col divino piacere dell' onestà. Perciò la materia di questa virtù, così rigida e severa, sono le cose, che possono attristarci e far paura.

Per questa risplendente, ed animosa virtù non si cura la vita, e si corre generosamente alla morte, quando la salute della patria, o dell' amico il richiede. Si sprezzano le ricchezze e gli onori, e gli altri doni della fortuna quando il loro possesso si oppone alla sacrosanta onestà. Si soffrono coraggiosamente le malattie, le prigioni, gli esilî, la povertà, e più altre sciagure per mantenere la fede data, per non venir meno alla giustizia, per serbar pura ed intatta la virtù. Per essa Regolo andò incontro ad una certissima e crudelissima morte, Scevola stese la mano sul fuoco per abbruciarla, Curzio gittossi nella voragine, Orazio sul ponte sostenne solo l' impeto di tutte le forze Toscane. Anassarco soffrì con animo invitto di esser spietatamente pestato e macinato, e tanti altri si sono volontariamente esposti ai più crudeli e fieri tormenti solo per conservarsi onesti e virtuosi. Virtù nobile ed eccelsa, degna degli Eroi, virtù che sola render può l' uomo

maggior di se stesso. Con essa si rende agevole e piano l' esercizio di tutte le altre virtù, giacchè chi è avvezzo a non temere la minaccevole fortuna, ed affrontar la morte, comunque in vista terribile e feroce, potrà non esser disposto ad essere giusto, amorevole, benevolo e liberale, portando queste non solo il piacer dell' animo, che è proprio d' ogni virtù, ma ancora quello del corpo? Ed esercitandosi nella tranquillità, o nella pace, ed anche in mezzo ai beni della fortuna, lontane da ogni pericolo, da ogni spavento?

La fortezza è veramente di quelle, che compongono, e formano l' uomo dabbene in lui medesimo, e che perciò ricevono il nome di solitarie, o monastiche; chiamandosi quelle, che compongono l' uomo, e lo rendono perfetto verso gli altri, virtù sociali, o civili.

Non meritano poi il nome di fortezza, comechè il volgo, che disonora e degrada le cose più venerande ed auguste, così chiami quegli abiti, coi quali uno si mostra forte, o preso da grave, ed impetuosa passione, come l' ira, o per vil guadagno, o per ambizione e cupidità; giacchè ogni virtù, come abbiamo notato, dee esercitarsi a solo fine di onestà, e quindi è,

che gli Stoici definivano la fortezza esser virtù, che combatte a difesa della equità, non potendosi dar virtù senza giustizia. E nemmen usano vera fortezza, e non son forti quelli, che fan opere da forti, ma le operano con astuzia, ed inganno; richiedendo la fortezza, che i suoi allievi sieno buoni, semplici, aperti, veritieri, magnanimi, e generosi, non infinti, furbi, astuti, ingannevoli, malvagi. Nè forti debbon chiamarsi quelli, che, fidati alla loro perizia, e robustezza, non credono essere verun pericolo nell' incontro; perchè tolta via l' immagine del pericolo, levasi eziandio la materia della virtù, e perciò la virtù medesima.

Contenendo la fortezza due parti, l' una nell' incontrare i pericoli, l' altra nel soffrire i mali della vita con animo imperturbabile ed invitto, donde nasce il disprezzo delle cose umane, ha ciascuna parte i suoi estremi. E già gli estremi della fortezza, in quanto risguarda i pericoli, sono l' audacia, e la paura. L' audacia è di colui, che troppo sprezza i pericoli, e non usa quelle cautele, che ragion vuole, ed anche gl' incontra alle volte senza ragione, e pare in certo modo furioso, od insensato. La paura è di colui, che se ne turba soverchio, e però gli sfugge, quando dovrebbe incontrarli.

É proprio del pauroso usar molto più cautele che non bisogna, sebbene dove il pericolo è vicinissimo, tanto si turba, che non sà prender consiglio, nè può. Il carattere del timido viene, maravigliosamente e con somma grazia espresso da Teofrasto ne' suoi caratteri. Agli estremi dell' altra parte, che riguarda la sofferenza de'mali con grande animo, non è stato assegnato nome, che io sappia; essi però dalle cose dette assai bene s' intendono. Che di vero potrebbono chiamarsi effeminati, e vili, e molti quelli, che ad ogni minimo dolore o noja di soverchio si attristano, e si avviliscono subito, e si abbattono. E se si trovasse, un' uomo, che dei dolori, e delle noje gravissime, e terribilissime niente sentisse, io non saprei, che altro nome dargli, che d' insensato.

LETTERA 12.

» Se non che coscienza m' assicura
» La buona compagnia, che l'uom franchéggia
» Sotto l' usbergo del sentirsi pura.
Dante. Inferno...

L' altra qualità richiesta all' azion virtuosa, che chiamasi temperanza, è certamente più difficile a serbarsi, e mantenersi ne' li-

miti ragionevoli in quelle azioni, che risguardano al piacere de' sensi, e massimamente ai piaceri del sentimento del gusto, e del tatto; perchè in essi a trascorrere siamo dalle passioni con maggior forza incitati. Perciò a quella virtù, percui l'uomo usa moderazione, e si astiene, secondo ragion vuole, dai piaceri, che consistono nel mangiare, nel bere, e nel sentimento del tatto, è stato imposto a preferenza il nome di temperanza; e chi si astiene anche, secondo ragione, dagli altri piaceri, come della musica, della caccia, e degli spettacoli, che si presentano agli occhi, o d'altra opera, non si sogliono chiamare temperanti, come nè intemperante chi ne usasse soverchiamente.

É questa certamente una bella virtù, e molto necessaria a formar l'uomo buono in lui medesimo, e perciò da annoverarsi tra le virtù monastiche.

Gli estremi della temperanza sono l'intemperanza, e l'insensibilità. L'intemperanza trae all'eccesso, ed è di colui che va dietro ai piaceri soverchiamente. L'insensibilità poi sarebbe di uno, il quale non avesse il gusto nè del mangiare, nè del bere, e non sentisse le lusinghe del tatto: e questo estremo è piuttosto difetto di natura,

che costumatezza, ed è tuttavia rarissimo, e forse impossibile. Chi dunque fosse insensibile non avrebbe colpa, ma nè pur virtù.

La temperanza, o la moderazione risplende ancora molto, ed è difficile a conservarla nei movimenti dell' ira; essendo l' ira una delle passioni più forti, e dominanti il cuore umano. I Filosofi han considerato particolarmente questa parte di temperanza, e ne han formata una virtù, che chiamasi mansuetudine, e che dai Latini si chiama lenità, e consiste nell' abito di frenar l' ira per modo, che stia dentro i limiti del convenevole, giacchè non è virtù non adirarsi mai, essendo l' ira molte volte virtuosa e necessaria, ed è gran vizio star sempre in sull' ira, come Tigre. Nè sarà certamente mansueto quel padre, il quale, seguendo l' ira moderatamente, potrebbe emendare il figliuolo, e nol fa, ma dirassi piuttosto lento; e sarà la lentezza un' estremo della mansuetudine, siccome l' altro estremo di adirarsi sempre, e fuori ragione, potrà dirsi ira viziosa o smodata.

E questa virtù della mansuetudine, comechè paia che componga l' uomo verso gli altri, perchè l' ira sempre è rivolta verso qualche oggetto, che è fuor di noi, è però massimamente intenta a formar l'uomo in lui me-

desimo, rendendolo moderato e temperato in tutte le sue azioni.

E certamente chi supera l' ira, vince facilmente moltissime altre passioni meno impetuose e perturbatrici.

LETTERA 13.

» Fama di loro il mondo esser non lassa;
» Misericòrdia e giustizia gli sdegna:
» Non ragioniam di lor ma guarda e passa.
Dante, Inferno...

Tra le virtù, che pajon più tosto dirette a formar l' uomo, e ben comporlo verso gli altri, degnissima e nobilissima è la giustizia, perchè in essa maravigliosamente risplende il carattere della universal giustizia, che come si è detto abbraccia, e comprende in se le virtù tutte, la quale consiste nell' abito di far generalmente le cose oneste per obbedire alle leggi, e prestare alla sovrana ed immutabil onestà quella sommessione che per noi le si dee.

Questa virtù particolare, che riceve il nome del genere, e chiamasi giustizia è l'abito di dare ad un' altro uomo prontamente ciò che gli si dee. E perchè quello, che gli si dee, può doversegli principalmente, o perchè l' abbia meritato, o perchè siasi così, per certo ragionevole cambio, convenu-

to; quindi nascono due maniere di giustizia. La distributiva, per cui si assegnano i premî e le pene secondo il merito di ciascuno, e la commutativa, per cui si cambiano i beni non secondo il merito di ciascuno, ma secondo il convenuto. E perchè, cambiandosi i beni, il cambio non è giusto, se non è uguale, e se l' uno non dà quanto riceve, perciò la giustizia commutativa va dietro all' egualità. E richiedendo la giustizia distributiva, che si distribuiscano i premî o le pene secondo il merito, il che viene a dire che qual' è la proporzione, che passa tra il merito di uno, ed il merito di un' altro, tal sia quella che passa tra il premio o la pena, che si dà ad uno, e 'l premio, e la pena, che vuol darsi ad un' altro, è chiarissimo la giustizia distributiva andar dietro ad una certa proporzione. E questo detto, che la giustizia distributiva va dietro ad una proporzione, e la commutativa siegue l' ugualità nascente dalla definizione, contiene il fondamento dell' una, e dell' altra giustizia.

E quindi si vede, che in due modi si può mancare alla giustizia distributiva, o dando meno di quel che la suddetta proporzione richiede, o dando di più, e questi sono gli estremi della giustizia, benchè nei premî il dar più di quel che la proporzione richiede

e nelle pene dar meno, non è sempre atto vizioso, quantunque sia sempre fuori di questa giustizia, il che acciò meglio s' intenda ragiono a questo modo. La giustizia universale richiede che si obbedisca e si seguano le immutabili leggi dell' onestà. Or l' onestà, come altrove notammo, e come può ognuno conoscere esaminando attentamente l' ordine eterno, non impone sempre col rigore medesimo, ma ora con più ora con meno, ed alcune cose non le impone precisamente, ma quasi le raccomanda, e tra le sue leggi vi è quella di preferire in pari circostanza, o in certi tempi, una virtù ad un' altra, conducendo più quella in quel rincontro, che l' altra all' onestà. Ciò posto può avvenire talvolta, che l' usar clemenza, e castigare meno del giusto è liberalità; e premiare oltre il merito stia più bene, e sia più confacente alle regole dell' onestà, ossia della giustizia universale, che serbare intatta la proporzione della giustizia distributiva. E di ciò dee esser giudice la prudenza. E questo dee aver luogo per molte altre virtù ancora, i cui estremi non sono sempre viziosi, che anzi accostandosi essi ad altre virtù, converrà alle volte, per atto di maggior virtù, preferirli alla virtù medesima, di cui sono estremi.

Avendo noi detto , che la giustizia commutativa segue l' egualità , come , dimanderà taluno , posson dirsi eguali quelle cose , ch' essendo di diversa natura per se stesse, non hanno proporzione alcuna, nè egualità , e pur tutto dì si cambiano indistintamente , come vesti e poderi e pitture e case ed animali e diritti e dominî , e più altre ? Rispondiamo, che questi beni si rendono eguali per lo denaro , che è il rappresentante , e la comune misura del loro valore, il quale non risiede veramente nelle cose medesime , ma nel giudizio comune degli uomini : dal quale giudizio comune , se la pittura e la statua sarà riputata di egual pregio e valore del podere , si diranno per questo il podere e la pittura esser eguali. Possono dirsi anche eguali quei beni , che sodisfano ad eguali bisogni. Così , se io avrò quel bisogno del podere , che tu hai della casa , si diranno eguali , perchè provvedono a bisogni eguali. E finalmente tutt' i beni , che conducono egualmente alla felicità , debbono dirsi eguali , essendo la felicità per tutti la medesima , e di egual diritto di ognuno.

Intanto può uno mancare in due modi alla giustizia commutativa , o dando più di quello , che la eguaglianza richiede, o dando meno : benchè chi da più , non commet-

te colpa, ma è in errore; colui, che dà meno, offende la giustizia, ed opera disonestamente, e di quì si conoscono gli estremi della giustizia commutativa.

Aristotele insegnò, che la giustizia commutativa è posta tra il far danno, e 'l riceverne, il che viene allo stesso, che abbiam detto noi. Egli ragionava così. Facendosi commutazione tra due persone, ella non può dirsi del tutto giusta, se non è tale rispetto ad ambedue le persone, che la fanno: ora se l' una persona fa danno all' altra, la commutazione è ingiusta rispetto a quella, e se riceve danno dalla seconda, è parimenti ingiusta rispetto alla medesima. Quindi la commutazione dire non si può del tutto giusta, se il commutante o reca danno, o ne riceve. Onde pare, che la giustizia commutativa debba esser posta tra queste due cose.

Ma quì si vuol far parola della famosa legge de' Pitagorici, cioè del contracambio, ovvero, come altri dicono, Talione, nel quale ponevano generalmente il fondamento della giustizia, e ricordavano quel verso del giustissimo Radamante: *Tum fuerit lex justa, ferat si quisque quod egit.*

E con questa sentenza si è creduto, che i Pitagorici volessero dire, che ognuno deb-

ba ricevere tal cosa appunto, quale altrui diede. Aristotele, stando precisamente al significato delle parole, ha confutato questa opinione, come quella che non può accomodarsi a niuna specie di giustizia. E veramente, se così dee interpretarsi il contracambio de' Pittagorici, in moltissimi casi è assurdo, così rispetto alla giustizia distributiva, come alla commutativa. Perchè, oltre che non sempre si può dare degno compenso alle azioni altrui o di premio o di pena, in infiniti casi chi fa l' azione non è in conto alcuno capace di riceverla in contracambio. Qual degna retribuzione potrà mai darsi al Cittadino che con suo pericolo avrà salvata la patria? Potrà mai egli divenir un simile essere morale, che dicesi patria, e ricevere in compenso lo stesso beneficio? Come può un figliuolo rendere ai suoi genitori quel bene, che ha ricevuto? Dovria essere de' medesimi e genitore e figlio nel medesimo tempo, il che è impossibile. Se uno cava gli occhi ad un' altro, subirà giustamente la pena di essere egli acciecato; ma se questo misfatto il commettesse un cieco, quali occhi perderà in contracambio? L' incestuoso, lo stupratore, l' adultero, possono in se ricevere la me-

desima offesa in ispecie, che han recata? E così di più altri simili casi.

Come serbare questa legge del Talione nelle commutazioni, nelle quali si dovria render quello stesso che si riceve? Il cambio sarebbe ridicolo, o non se ne farebbe, tenendosi ognuno il suo. Nè vi sarebbono contratti, ne' quali per lo più si traffica il superfluo e l' inutile pel necessario, e bisognevole. Nel render le grazie, se dovesse rendersi la medesima, qual sarà la grazia ricevuta? I beneficì consistono il più delle volte in cose dissimili.

Se la legge del Talione richiedesse rendersi precisamente la pariglia, non ci sarebbe più distinzione di colpe, e sarebbe egualmente punito l' assassinio e 'l proditorio, che l' omicidio casuale o commesso per forza e di mala voglia, essendo l' effetto in tutti questi casi lo stesso, riguardando solo al fatto, cioè la morte di un' uomo. E sarebbe eguale il fallo commesso da Lot a quello che commise Tieste, giacchè ambedue si giacquero colle figliuole, se si dovesse solamente, e semplicemente riguardare il fatto.

Prima di dire altro in difesa di questa legge del Talione, che in moltissimi rincontri è certamente giustissima e santissima,

anche intesa a questo modo che è detto, io rifletto e dico. Tutte queste verità, nascenti da esempi chiarissimi, che saltano agli occhi de' meno veggenti, potevano isfuggire la vista acutissima de' Pitagorici? E non è piuttosto da dirsi, che i medesimi per egualità intendessero nella distributiva eguaglianza di ragione, e nella commutativa eguaglianza di valore estimato secondo una comune misura, e non eguaglianza e similitudine di contracambio ?

Ma, entrando più addentro nello spirito di questa massima del gran Pitagora, ei si par bene di osservare, che la legge del Talione è anteriore alle leggi positive, e riguarda gli esseri perfettamente eguali e simili, e perciò è giustissima e dettata dalla natura medesima. Giacchè se i rapporti tra due esseri sono tali, che, reciprocandosi, ne risulti la medesima quantità, (il che dee nascere da egualità di natura e di proprietà, mentre i rapporti dalle proprietà essenzialmente derivano) la legge, che è appunto il risultato di tali rapporti, rimane la medesima: così, se il rapporto, o la ragione di A B è la medesima di quella di B A, lo che equivale a dire se A e B sono eguali, il risultato di questi rapporti sarà identico. Tal' è il caso di due esseri intelligenti

della medesima specie, posti nelle medesime circostanze. D' onde segue, che il bene o il male che reca A e B non variando punto, se il recasse B ad A, il contracambio che si dee all' uno è lo stesso ed eguale a quello, che ha recato all' altro. Il qual contracambio, se oltre all' eguaglianza potrà essere anche l' istesso in ispecie, sarà giustizia che tal si dia. A chi ha rotto un braccio, o cavato altrui un occhio, sarà somma giustizia, che perda anche un braccio, od un occhio; ma se questo, per così dire, perfetto combaciamento sarà impossibile, il contracambio dee valutarsi secondo una comune misura. Come sarebbe la vita, la cui perdita o salvezza si reputa il massimo de' mali o de' beni, che l' uomo può avere in questa vita. Così, per esempio, se uno avrà fatto violenza ad una vergine, o violata una matrona, si riferiranno queste offese ad una comune misura, come a dire alla perdita della vita; e se colla retta ragione conoscerassi quelle offese equivalere alla vita, lo stupratore, l' adultero dovranno morire per legge del Talione. Così, se un cieco caverà gli occhi ad uno, non potendo egli perdere quel che non ha, e volendo giustizia, che il suo delitto sia pur punito, si valuterà il bene della vista rife-

rendolo alla vita , o ad altro senso , e secondo quella misura s' imporrà la pena , privando il cieco di un' altro bene equivalente. Sarebbe per tanto cosa stolta guardare solamente l' atto materiale dell' azione , e secondo quello regolar la legge del Talione. Ma nel valutare l' offesa , non si dee solo por mente al bene , o danno che altri riceva , ma alle altre circostanze tutte, che precedono ed accompagnano l' offesa, e che possono alterarne l' intensità ; e sopratutto devesi aver riguardo all' intenzione e volontà dell' operante , potendosi togliere altrui la vita anche innocentemente. E quando i Pitagorici dissero offesa , dovettero intenderla considerata secondo tutte le circostanze precedenti e concomitanti , non già il semplice e puro effetto dell' azione ; chè ciò sarebbe stato un distruggere l' ordine della natura , imputazione che non meritano i Filosofi così chiaro veggenti e savî quanto i Pitagorici furono.

E la comune misura, comunque abbian detto, è quella bilancia, il cui perno volea Pitagora che non mai si piegasse. Non disquilibrare il perno della bilancia è appunto quel , che dicesi equo e giusto.

Pur diranno, se uno avrà ucciso due uomini , e tolte perciò due vite , egualmente

che la sua, preziose e necessarie, dovrebbe nascere un' altra volta per dare il compenso che il Talione richiede. Rispondo, che questo è un impossibile, a cui le forze umane non possono giungere; ma se quell' omicida avesse due vite, la ragione non vuole che le perda ambedue? E per questa ragione, tra le altre, può credersi, che i Pitagorici ammettessero la metempsicosi, colla quale si espiavano quelle colpe, che in una sola vita, o in un sol genere di vita, condegnamente non si potevano. E noi con lumi più fulgidi e rischiaranti siam sicuri che l' uomo è immortale, e che in un' altra vita sodisferà a quelle offese che quì non potrebbe; o riceverà il giusto premio alle sue azioni virtuose, superiori ad ogni prezzo, che questa vita può somministrare.

Pur ripiglierà taluno: se nelle commutazioni si richiede eguaglianza, quale eguaglianza potrà mai esservi in quelle, in cui si traggono a contratto certi beni cogli alti e magnifici che non han prezzo che gli eguagli, come la sanità, la scienza, che si stimano dagli uomini maggiori d' ogni prezzo, forse perchè si crede condur quelle alla felicità più d'ogni ricchezza, o d'altra cosa? Certo pare in tali commutazioni

non poter essere egualità, nè giustizia commutativa per rispetto alla materia, di cui si conviene. E che l' infermo dee al medico, e lo scolare al maestro la somma convenuta, perchè è giusto che si serbi la promessa e la fede data, atteso che colla promessa alla persona cui si promette, si viene a trasferire un diritto, una proprietà, la quale acquistata, nasce nel promettitore l' obbligazione, il dovere di serbarla, come la giustizia richiede; ma non perchè nella convenzione contengasi permutazione, o cambio giusto veruno. Rispondiamo esservi errore nel credere, che in simili convenzioni si cambiano veramente la scienza, o la sanità col prezzo convenuto. E che sia così, è da riflettere che nè il medico da veramente la sanità all' ammalato, nè il maestro infonde la scienza allo scolare; e perciò non sono vere cagioni efficienti. Il medico impiega parte del tempo a suggerire all' infermo alcune cautele, ch' egli dee usare, ad indicare alcuni rimedî, onde si vengano a dirigere ed aiutare le proprie naturali forze, per mezzo delle quali veramente si ricupera la sanità perduta. E così il maestro impiega il tempo ad aprire i fonti del sapere umano allo scolare, ma l'acquisto si fa solo colle forze del proprio ingegno.

E per questo impiego del tempo viene così il medico, come il maestro ad essere rimunerato, ancorchè nè l' infermo sani, nè lo scolare profitti; basta solo che l' uno e l' altro non abbiano mancato al proprio dovere. Dal che si vede, che non sono la sanità, nè la scienza, che vengono in commutamento, e si commutano coi prezzi convenuti; ma è la material fatica del medico, o del maestro, che si commuta con altra material fatica. L' uomo dee vivere colle proprie fatiche, e non potendo da se solo provvedere a tutt' i bisogni, massime dopo introdotte le società, è nata la divisione de' mestieri provveditori de' bisogni tra gli uomini: Onde altri si applica all' agricoltura, altri all' architettura, altri alla pastorizia, altri alla caccia, altri alla pesca, ed altri in altre arti necessarie, od utili: ed altri è addetto al sapere ed alla pubblica educazione, altri alla maestratura, altri alla milizia, altri alla medicina ed altri ad altre facoltà liberali: ed ognuno dee avere il compenso secondo l' arte sua, che ei lo cambia con altri secondo il bisogno. Non è però, che tutte le fatiche debbon riputarsi eguali, benchè fossero eguali i tempi che si spendono, ma ciascuna fatica debba valutarsi avendo eziandio riguardo al

pregio del lavoro, che con esse si viene a compire, ed ai beni o vantaggi che quindi ne derivano.

Si fa una quistione, se l' uomo possa essere ingiusto verso se stesso, e per conseguenza anche giusto. Aristotele, esaminate le cagioni del sì, e del no decise, che l' uomo non possa dirsi nè ingiusto, nè giusto verso se stesso. E prima egli nella morale esamina, se l' uomo possa dirsi ricevere ingiuria quando è contento riceverla, e dice di no. Poi argomenta a questo modo. Se l' uomo non riceve ingiuria quando la vuole, o almeno la soffre volentieri; molto meno si dirà di riceverne, quand'egli ingiuria se stesso, poichè in tal caso la riceve da se stesso, ed è contento riceverla; chè se non fosse contento non la farebbe, e quindi non è più ingiuria. Dunque non può l' uomo fare ingiuria a se stesso: dunque non può essere ingiusto verso se stesso. E però se l' uomo mutilasse, o uccidesse se stesso, o attentasse alle facoltà del suo animo con piena conoscenza di quello che fa e con deliberazione e consiglio, non è ingiustizia, che si commette contro se stesso, ma contro la patria o il padre, gli amici, il genere umano, che vengono

a perdere un bene, che loro in certo modo si apparteneva, e sopra cui avevano diritto.

Io non so del tutto conformarmi all' opinione di quel sommo Filosofo ; e ragiono così. Vi ha delle ingiurie, che sono tali in quanto non si vogliono da chi le riceve, che altrimenti di natura loro non sono affatto ingiurie : e 'l farle altrui divengono disoneste e vietate solo relativamente , non assolutamente , e tali sono per l' ordinario quelle azioni che vengono a ledere i diritti che chiamansi acquistati e non naturali , o l' egualità nella giustizia commutativa , come ne' cambî , e più altre , a far le quali niuna offesa si reca altrui quando vi concorre il libero consenso. Così cambiare una cosa preziosa per una vile è solo ingiuria , e cosa ingiusta quando si volesse fare un cambio eguale ; ma se ciò si facesse per darsi scambievolmente un pegno di amistà e di mutua benevolenza , come Glauco, che cambiò con Diomede arme di oro con arme di rame , non si fa , nè si riceve ingiuria alcuna , perchè quel cambio non riguarda la giustizia commutativa , ma gli uffizî della benevolenza scambievole : e così in infiniti altri esempî, nei quali l' onestà permette che l' uomo disponga de' suoi diritti a piacimento, e per-

ciò a poter ricevere , e non ricevere ingiurie. Vi ha poi delle ingiurie, che sono sempre tali , ancorchè l' uomo sia contento riceverle , perchè sono assolutamente vietate dalla natura , cioè dalle leggi dell' onesto , e che l' uomo non solo riceve, ancorchè vi acconsenta e le voglia , ma questo stesso suo consenso è colpevole e disonesto, non potendo opporsi o dissentire da quel che la legge naturale prescrive e comanda, acconsentendo a quel ch' ella vieta e proibisce. E solo cessano di essere ingiurie , quando la legge in casi straordinarî le permette e le vuole , ne' quali casi non sono ingiurie , ancorchè chi le riceve se ne mostri doglioso e malcontento. E tali sono le onte ed i danni , che si cagionano ai diritti naturali ed imprescrittibili dell' uomo , l' attentare ai quali è sempre ingiuria , salvo ne' casi che , per colpa e falli commessi , fosse l uomo decaduto da quei diritti, e non gli fosse più permesso di respingere giustamente le ingiurie. Così , se uno toglie la vita o la ragione , o con altro modo offende le facoltà del corpo o dell' animo di un' altro, è sempre ingiuria. Ma se gli toglie la vita , o recagli altro male per salvare la propria , niuna ingiuria egli fa all' ingiusto aggressore ; e non già

perchè questi sia contento ricevərla, che anzi ne sarà scontentissimo, ma solo perchè coll' ingiusta aggressione ha perduto i diritti della vita, e gliela togliere non è offesa. Il Giudice, che condanna il reo secondo giustizia, non si dice che gli faccia ingiuria, e pur gli fa, senza che il reo ci acconsenta, tutto quello che, senza il permesso delle leggi, sarebbe massima ingiuria. Da tutto ciò è chiaro che, a conoscere se le azioni sono officiose o ingiuriose altrui, giuste o ingiuste, debbono sempre esaminarsi all' eterna perfettissima bilancia dell'onestà. La quale deciderà, quando ad essere o non essere tali, dipende dal libero volere dell' uomo, e quando a renderle o no ingiuriose ed ingiuste, la volontà di chi le riceve non ha dritto alcuno. Se dunque l' uomo può ricevere ingiuria, ancorchè la voglia, ed è ingiusto chi gliela fa, del pari fa ingiuria a se stesso volendo, e riceve egli stesso ingiuria, ed è ingiusto verso se stesso. Così a me pare, che che ne dica Aristotele, le cui ragioni si possono vedere distese nell' Etica al libro V.

E fin quì basti della giustizia. Questa virtù per la sua vastità ed importanza merita un trattato a parte, che noi daremo, se il Ciel vorrà, dopo di questo, e del qua-

le farà seguito dopo la pubblicazione del primo e secondo volume di quest'opera (1).

Fine del primo volume

(1) » Ma il sentier de' giusti è come la luce che spunta, la qua-
» le va vieppiù risplendendo fin che sia chiaro giorno
PROVERBIO, Capitolo IV.

INDICE

